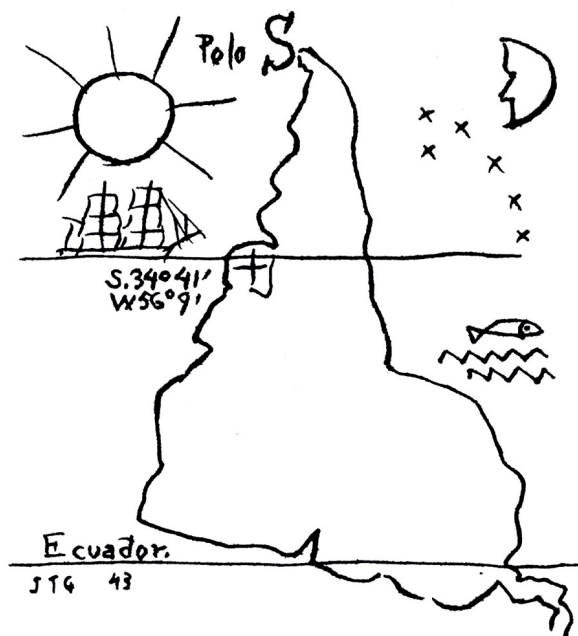


Huellas

Psicoanálisis y territorio

#1




Brueghel

Huellas

Psicoanálisis y territorio

Huellas

Psicoanálisis y territorio

#1


Brueghel

Huellas, psicoanálisis y territorio #1 / Manuel Alejandro Murillo [et al.]; contribuciones de Diana Kordon; compilado por Tomasa San Miguel. - 1a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Manuel Alejandro Murillo, 2017.

128 p. ; 21 x 13 cm.

ISBN 978-987-42-6168-7

I. Psicoanálisis. I. Murillo, Manuel Alejandro II. Kordon, Diana, colab.
III. San Miguel, Tomasa, comp.

CDD 150.195

Equipo *Huellas*

Andrea Pirroni • Antonella Argento • Diana Algaze • José Recalde • Juan Pablo Pinto Venegas • Lucía Costantini • Manuel Murillo • Milagros Scokin • Tomasa San Miguel • Verónica Buchanan • Verónica Caamaño

© 2017, Editorial Brueghel
www.editorialbrueghel.com

© 2017, Huellas. *Psicoanálisis y territorio* #1
www.facebook.com/huellaspyt/
huellaspyt@gmail.com

Imágen de cubierta: *América invertida*, Joaquín Torres García

Hecho el depósito que marca la ley 11.723.

ISBN 978-987-42-6168-7

Impreso en Argentina en el mes de noviembre de 2017.

ÍNDICE

Editorial	9
Existir. Acerca de lo mortífero y la función del analista a propósito de un caso <i>Paula Carina Abellón, Tomasa San Miguel</i>	17
El amor después del amor: la amistad <i>José Recalde</i>	33
Ficción y realidad <i>Lucía Costantini</i>	45
Prohibir y excitar <i>Manuel Murillo</i>	57
Del discurso capitalista en J. Lacan. Notas para un ejercicio genealógico I <i>Juan Pablo Pinto Venegas</i>	73

Huellas #1

Los afectos como efecto de <i>lalengua</i> <i>Tomasa San Miguel</i>	89
Reseña y resonancia de <i>La madre del desierto</i> <i>Verónica Buchanan</i>	97
¿Por qué importan las palabras? <i>Verónica Caamaño</i>	103
Tenemos el desafío de un trabajo en común <i>Entrevista a Diana Kordon</i>	113
Silvia Bleichmar <i>Milagros Scokin</i>	125

EDITORIAL

Van de calle en calle, pero un día ocurre que, sin saber por qué, franquean invisible a ustedes mismos, no sé qué línea y caen en un lugar donde nunca habían estado, y sin embargo lo reconocen como siendo aquél, ese lugar, donde habrían estado. Estaba allí, en vuestra memoria, como un islote aparte. Algo de no localizado más que allí, para reunírseles. Ese lugar no tiene nombre, pero se distingue por la extrañeza de su decorado.

J. Lacan

Esta publicación surge como una necesidad *política*, y *deseante*. Nos juntamos, convocamos, armamos grupo, con lazos previos y amorosos.

Necesidad de decir algo que quede escrito. Resonamos en aquello que venimos pensando, trabajando, escuchando, diciendo, sintiendo. Surge quizás, ojalá, como una *línea de fuga* frente a una atmósfera densa, por desalmada. Lo inhumano naturalizado, replicado, instituido.

La cuestión sobre la que queremos decir algo es el *psicoanálisis*. ¿Cuál? El que hacemos, el nuestro. ¿Qué quiere decir nuestro? ¿Argentino, porteño, lacaniano, plural? *Territorial*. ¿Cómo armar un espacio de fuerzas, deseos, lecturas, saberes, posiciones compartidas que no rechace lo extranjero, que lo incluya? ¿Qué quiere decir Argentino? El que se desarrolla con nuestras coordenadas sociales, políticas, económicas, culturales. En nuestro idioma. ¿Cuál es nuestro idioma? ¿Español, castellano, Argentino, porteño? ¿En qué idioma se hace psicoanálisis?

¿Qué es un idioma? Está *lalengua* como zumbido que afecta constituyendo un cuerpo y un inconsciente. Es materna. Mater-

nalmente traumática, pura cantidad, más o menos amorosa. Y luego el lenguaje como forzamiento, elucubración de saber, cadena. Achatamiento de *lalengua*, nunca perdida del todo. Y el idioma. ¿Qué es un idioma? ¿Un código? Y los *dialectos* de cada familia, cada zona, cada clase, cada sujeto. Las *tonadas*, los nombres, los apodos, los inventos, las imágenes... ¿Es posible construir identidad en tan enorme y variado territorio? ¿Es Argentina? ¿Qué incide en el lenguaje el lugar de donde emerge? Capas y capas de traducciones en donde se filtran las luces de la dicha de un decir que aún conmueve.

El psicoanálisis es una praxis que resguarda lo indecible. Traduce pero sabiendo de lo indecible. Luego están sus lenguajes y sus dialectos. El *lacanés* por ejemplo, como nombre peyorativo de lo que en nombre de un autor se desgasta burocráticamente; la psicología, que se supone hablar en *freudiano* y llena de moral y prejuicio. Devasta la palabra singular de un autor que dedicó su vida a la singularidad de una palabra y sus efectos.

La palabra es política. No partidaria. Pero en su enunciación se escucha su política. Luego a los fines de no sostenerla toma partido en la *masa*.

¿Cuáles son los efectos de masa en el psicoanálisis? ¿Hay manera de que no los haya? ¿Hay antídotos? ¿Alcanza con estar advertidos? Badiou en la conferencia *Movimiento social y representación política* dice:

“La política siempre es una actividad colectiva y siempre es, en algún sentido, una acción organizada. Para esto podríamos tener en cuenta dos consejos: primero, seamos pacientes. Pero hablo de paciencia constructiva, la paciencia que inventa un tiempo. Y el segundo es: vayamos a otro lugar distinto del lugar en donde estamos. Inventemos caminos. Tenemos que inventar trayectorias que no son las del mundo en el cual estamos. Toda decisión colectiva de invención de un trayecto tenemos que confiar en que participa de la invención política. Va a ser larga y difícil esta invención, y eso lo sabemos todos. Pero si somos pacientes y viajeros, vamos a poder hacerlo.”

*

En distintos ámbitos e instituciones *psi* se puede escuchar con frecuencia la presencia de ciertas dicotomías, que atraviesan con fuerza dicho campo, como ser: teoría vs. práctica, psicoanálisis vs. comunitaria, individual vs. social, clínica vs. política, entre otras. Estas oposiciones no solo redundan en una confusión conceptual, sino que coagulan el sentido y empobrecen nuestro oficio, al desconocer la disyunción *y*.

Claro que esta oposición binaria, en parte de cierta herencia occidental, no es solo del campo *psi*. Más aún, si tenemos en cuenta el clima de época en nuestro país, diríamos que casi está en el aire que respiramos. En tiempos de destitución subjetiva, podríamos pensar que estas oposiciones son funcionales al engranaje del mercado, que en tanto discurso *amo* intenta diluir cualquier potencia, entristecer los cuerpos.

Ahora bien, ¿es posible emparentar la clínica y la política?, ¿son campos de entrecruzamiento posible? Según lo que entendamos por clínica y por política. Si tomamos la política en su vertiente partidaria parecen terrenos excluyentes. Sin embargo, la política partidaria, ¿es la única? Y si a riesgo de generalizar, entendiéramos que se presenta como única, ¿habrá que *desterritorializar* la política? En ese caso y dando una vuelta más, ¿podríamos pensar en términos de *lo político*?

En el *Seminario 7* Lacan dice: “La perspectiva de un acceso a los bienes terrenales ordena cierta manera de abordar el psicoanálisis –la que llamé la vía americana”. No duda en definirlo como la denegación del psicoanálisis. Y agrega: “No hay ninguna razón para que nos hagamos garantes del ensueño burgués. Un poco más de rigor y de firmeza es exigible en nuestro enfrentamiento con la condición humana.”

La ética del psicoanálisis es la ética del *deseo*. Pero no es individualista, porque el individuo no existe; es un objeto del mercado, que se realiza en el “empresario de sí mismo”, convencido que si evita el contacto con cuestiones claramente riesgosas –lo humano sin ir más lejos–, se encuentra definitivamente a salvo.

Entonces, la política del psicoanálisis no es partidaria, sin embargo, ¿es compatible con aquellos partidos que ponen en el centro de sus elaboraciones a la *salida individual*? ¿Es compatible

con sus adeptos que no paran de reafirmar su esfera reducida y simplista, que hacen de su *defensa* locamente narcisista un modelo? ¿Hay que cuestionar eso, hasta dónde? Y peor aún: ¿que hacemos con eso cuando ese sujeto, simulado, atiende gente, cuando se dice psicoanalista, y su práctica y la teoría a la que directamente “adhiera” refuerza su esfera?

En definitiva: ¿será posible desde un análisis despabilar canallas? Y si lo fuera, ¿conviene intentar dejar al descubierto la idiotez que la canallada encubre?

*

¿Cuáles son los efectos de la traducción que implica traer la enseñanza de Lacan, traducirla y aplicarla en este lugar? ¿De Freud y su época? Todo esfuerzo de traducción supone un trabajo, un forzamiento. Es notable en Argentina, sobre todo en Buenos Aires, los efectos del psicoanálisis lacaniano. En el inicio, de colonización, se planta como “verdadero”. Llevándose todo lo producido hasta el momento por estos lares. Luego, a veces repetido, a veces sacralizado, a veces dogmático y otras, encarnado en el oficio, está a la altura, lleva a que alguien se sienta mejor; y se produce, en el todo instituido, como un efecto nuevo que nos despabila de encerronas dormilonas y sufrientes.

Surgió la idea de territorio. En ese sentido es interesante la distinción entre geometría, y geografía, planos, líneas y topología.

El territorio no es el mapa. El mapa es una formalización del territorio, una representación sobre una superficie plana, apoyada en una escala establecida. Nos orienta al tiempo que nos lleva a inventar, y decidir, cuando eso no coincide con el territorio. Conviene mapa, baqueano, y predisposición a lo nuevo y contingente. Y a veces perderse un poco, para encontrarse.

Territorio es hiancia-encuentro entre naturaleza y cultura. Es lo humano y sus artificios pero también lo imponente de lo que allí hay. Que es base y obstáculo. El río de Heráclito es el río y

también otro río cada vez. Ambos.

En el pensamiento de Deleuze la idea de territorio permite problematizar el dominio del “tener”, de lo propio. Señala su íntima composición con lo impropio y con el sinsentido. Un territorio se demarca con una serie de “posturas corporales”.

Esta idea de territorio da lugar a lo otro, entendido como aquello que nos interpela, conmoviendo la ilusión que sostiene la identidad como idéntica a sí misma. Vacío creador que anima nuevos recorridos, “habitar lo inhabitual”, diría Paul Virilio. Sin embargo, ¿qué referencias orientan la partida? ¿Cuál es el punto fijo que permite la línea de fuga?

Si tenemos en cuenta que *lo social* no es un mero contexto que nos incluye sino un texto que nos constituye, y consideramos que el dominio capitalista con sus devastadores efectos de segregación intenta igualarnos como consumidores, cabe preguntarnos: ¿es posible hoy la existencia de “lo común”, que no sea homogéneo? ¿Qué condiciones sostienen una dimensión de conjunto, aquella que permite saberse con otros, entre otros, pero desde la diferencia?

Es terreno del psicoanálisis interrogar el discurso hegemónico, situar una fisura, crear un intersticio permeable al sujeto, a la singularidad que hace lazo y no masa.

Crear condiciones para la experiencia de lo íntimo que no pertenece al dominio del *yo* ni es propiedad de ninguna relación, y que se produce como un habitar conjunto en el encuentro con otro. También tiene que ver con una artesanía analítica.

Es un lugar, que hay y que se construye y envuelve con las afectaciones de cada quien. Es abrir un tiempo, un transcurrir. A veces un cuerpo como mapa de los afectos y afectaciones. Lugar vital de posibles trayectos. Trama, trenza, red, líneas, nudos, planos, superficies y lo que escapa. Condiciona pero también, y salvo horribles excepciones, deja lugar a la contingencia.

Es éste número de *Huellas* el primer mapa de un nuevo territorio que en este trayecto nos trae re-escritura de las trazas sufrientes que le dan sentido a una vida y funda lo permanente, el amor más allá del narcisismo; la amistad como lazo que resiste en la desproporción estructural; el poder en su articulación mal llevada muchas veces con la realidad; la verdad, la ficción y el juego como invitación; la época, marcada por la religión del capitalismo superyoico en el que el psicoanálisis puede ser un lugar desde donde equivocarlo –o no–, en-cuerpo, afectado y afectante; *lalengua*, los afectos y la importancia de las palabras para crear tiempo y disponibilidad.

Y nos trae, como una *yapa* que nos entusiasma y alegra, una entrevista a Diana Kordon, de una contundencia y claridad que sólo los que son coherentes con su decir pueden expresar. Lo leemos como buen augurio que no deja de iluminar nuestros devenires.

Hay también lugar para una reseña, que es homenaje, sobre Silvia Bleichmar. Ella es punto, línea, borde y fuga en nuestro territorio, preciosa actualidad de su palabra y su voz enlazando contextos.

Nuestra posición compartida es clara: *América invertida*, “nuestro norte es el sur”, es el mapa que ilustra este primer número. Entendemos que estar a la altura de la época es estar *a la altura del territorio*, el nuestro.

Ahora se abre. Se trata sobre todo de compartir con otros una posición crítica y optimista, curiosa y pudorosa, amorosa y firme, preocupada y atenta. Se trata sobre todo de compartir un lugar con entradas y salidas, con bordes y sin ellos, con vacíos, faltas, agujeros, decires y dichos. Dimes y diretes que se ofrecen a decirse de nuevo, cada vez.

Existe lo indefinible

“Existe lo indefinible. Existe lo inalcanzable, así también las sombras de los ayeres vividos, aunque no experimentados como hechos posibles. Estos suelen ser mis desesperaciones.”

Aurora Venturini

Los rieles



EXISTIR. ACERCA DE LO MORTÍFERO Y LA FUNCIÓN DEL ANALISTA A PROPÓSITO DE UN CASO

Paula Carina Abellón, Tomasa San Miguel

La vida sólo sueña en morir. *Morir, dormir, soñar quizá*, como dijo cierto señor, precisamente en el momento en que de eso se trataba: *to be or not to be*.

J. Lacan

¿Por qué escribo sobre María? Porque para mí nunca fue invisible. Se las presento: Mari, de 18 años de edad, oriunda de Bolivia, donde había vivido hasta hacía apenas 15 días junto con su madre y sus dos hermanos¹, ingresó al hospital por haber realizado un intento de suicidio –cortes profundos en los antebrazos– tras discutir con su madre. A los 15 años había efectuado el primero de ellos y luego hubo varios de gran letalidad.²

Al ingreso, refería que quiso matarse porque “la vida no tiene sentido desde siempre”. Sólo pedía “sus cositas” (reproductor de música y materiales para realizar artesanías). Manifestaba que a su lado se encontraba sentada “Macarena”. Al respecto, dijo: “es técnicamente mi hermana, soy yo a los 15 años, me dice lo que tengo que hacer”. Pero no pudimos continuar conversando, es-

¹ Debido a haber realizado un intento de suicidio hacía meses atrás, la pareja de su madre, quien residía en CABA, le propone a ésta que concurren a dicha ciudad para que María realice tratamiento por Salud Mental.

² Sobreingesta de medicación clínica de su madre, cortes profundos en antebrazos, intento de asfixia y arrojarse al vacío en dos oportunidades.

taba sumamente inquieta, lloraba, golpeaba el escritorio con sus puños y afirmaba que “Macarena” le decía que no hable más con los profesionales.

Con el médico nos dispusimos a entrevistar a la madre de la paciente, Laura, y a su pareja. Él no conocía mucho a Mari y a Laura se le dificultaba referir la historia de su hija. Subrayaba que su vínculo no era bueno, decía: “hace berrinches cuando no se le dan las cosas que ella quiere, rebelde. Ella quiere morirse”. Lo refería de un modo tan indiferente que resultaba llamativo. Manifestó que desde pequeña la percibía de esa manera pero que se agudizó en la adolescencia. A los 15 años, según comenta, la internó en un instituto de monjas porque “no la podía controlar, se daba la cabeza contra la pared, siempre lloraba, no sé por qué”¹. Refirió que durante la infancia “hablaba con el padre”– quien falleció a los 2 años de edad de la paciente a causa de cirrosis por padecer alcoholismo crónico– y que tenía “una amiguita imaginaria”, de la cual no se había percatado, sino que se enteró a través de uno de sus hijos. Salí de la entrevista exhausta, había sido muy dificultoso poder reconstruir algo de la historia de la paciente y, también, impactada por escuchar a Laura relatar episodios de horror, y las ganas de morirse de su hija de una manera tan poco sentida. María parecía no tener ningún lugar en la madre.

Durante bastante tiempo, las entrevistas resultaban casi imposibles. Mari se encontraba sumamente inquieta, gritaba y lloraba de manera desconsolada mientras que se movía de un lado para el otro. Manifestaba su fuerte negativa a dialogar, decía que “las voces la tenían harta” y cuando se le preguntaba por éstas, no quería dar respuesta. Manifestaba deseos de irse y que nadie la entendía, pedía cosas y frente a una negativa o la necesidad de tener que aguardar, se golpeaba la cabeza contra la pared, se agarraba de los pelos. Decía querer agredirse y cuando se intervenía diciéndole de manera amorosa “no quiero que te lastimes ni que te mates. Estamos acá para cuidarte”, respondía: “No me

¹ En dicho instituto es donde recomiendan que la paciente realice tratamiento por Salud Mental y al tiempo se produjo la primera internación por cometer el primer intento de suicidio.

entienden, no quiero que me cuiden, la vida no tiene sentido. Me quiero morir, ¿por qué no me dejan?, respeten mi decisión”.

Yo me encontraba desorientada ¿cómo atenuar su malestar? ¿Cómo intervenir cuando la disposición al diálogo era casi nula? Debido a su gusto por dibujar y escribir, le propuse comenzar a conocernos a través de dibujos. Realizó sólo uno, en el que Macarena aparecía ahorcada. De nuevo, inquietud y reticencia a continuar dialogando. Mientras Mari sufría horrores (o de horror), yo me encontraba preocupada.

Desde un comienzo se hacía presente la dimensión del dolor y el desamparo, de un horror no extraído, dentro del cuerpo, magnitud de excitación sin posibilidad de tramitación. La pulsión de muerte aparecía en primer plano. A pesar de que mi posición amorosa era rechazada al comienzo, nunca fue abandonada por mí, intentando operar como reservorio de ese dolor-horror. Soportando y envolviendo, tratando de introducir la dimensión del tiempo y de la espera.

La excepción

Al realizar una excepción y lograr que permitan el ingreso a la sala de “las cositas” de la paciente¹, ésta comenzó a hablar un poco más, aclarando que no le gustaba hablar con gente porque no sabía si eran reales o no. Sin embargo, y sin decir porqué, puntualizó que “los médicos son reales”. Refería que el escuchar música le servía para “no darle bola a las voces” y que la tranquilizaba realizar artesanías. Estos recursos eran reforzados. Comenzó a decir que también escuchaba y veía a su padre: “me pillan hablando con él desde que tengo 4 años pero nunca con Macarena, no saben que existe”, aclaró. Dijo que con él hablaba “sobre la vida, de filosofía” y sostuvo que al enterarse, a sus 6 años de edad, que su padre había fallecido –debido a que su

¹ “Cositas” que muchas de ellas no estaban permitidas dentro de la sala de internación (como ser objetos cortantes –tijera–). Esos materiales se encontraban en el *office* de enfermería y cuando la paciente realizaba sus manualidades era supervisada.

madre le decía, hasta entonces, que se encontraba de viaje y volvería— no le dio mayor importancia: “no era un problema, yo siempre lo vi y lo escuché”. En relación a Macarena comenzó a decir que dialogaban sobre “cosas de chicas”, la describía como “rebelde, mandona, le gusta hacer amigos, salir con chicos, yo soy más tranquila. Es igual a mí pero delgada”. Empezó a relatar episodios donde Macarena la instigaba a realizar acciones que la ponían en riesgo y agregó: “es hija de mi mamá y de mi papá”, aclarando que su padre sabe que es su hija pero su madre no. Al preguntarle cómo puede ser que su madre no lo sepa, se sorprendió ante la pregunta y no supo qué responder. Pero no son los únicos que sólo ella podía ver y escuchar; también a Ariela: “una amiga, tiene 4 años, es reservada y depresiva, para ella la vida es fea”. Mi desconcierto seguía: ¿Qué función cumplían estos personajes que veía y escuchaba desde su infancia? Algo aparecía: una madre que no sabía que tenía una hija.

Comenzamos, de a poco, debido a la inquietud y reticencia, a hablar acerca de sus intentos de suicidio. En relación a éstos, manifestó que fueron motivados por el sinsentido de la vida y agregó: “no me sentía valiosa para mi familia, no me tenían en cuenta. Era invisible. ¿Qué objetivo tiene la vida? A nadie le importa que yo viva”. Refirió una frase de su padre: “si tu vida es un desastre, el suicidio es un deber” —a la cual ella parecía obedecer—, y agregó: “también por esto de ser popular o no. A mí en el colegio me cargaban, me decían que era callada, rara. Nadie me entiende”. Yo le manifestaba que no pensaba como su padre, como modo de sacarle consistencia a dichas palabras, y que el sentido de la vida *surge*¹. Le enfatizaba que a mí sí me importaba que viva y que esto de ser rara no era tan grave; en un momento le dije con humor: “a mí también me dicen que soy rara porque no me gusta el dulce de leche”, y fue la primera vez que la vi sonreír mientras decía: “¡ah, eso sí es raro!”. La rareza: un punto de

¹ Hago referencia al *sentido* entendido como *surgimiento*: “¿Por qué razón en ese punto de sus manifestaciones llamado hombre, algo se produce que insiste a través de esa vida y que se llama sentido? [...] Un sentido es un orden, es decir, un surgimiento. Un sentido es un orden que surge.” (Lacan, 1953-1954: p. 347)

identificación. A partir de ese momento, comenzó a ganar mayor confianza y a dialogar más.

Mari empezó a hablar de cuando era pequeña: “lloraba porque siempre estaba sola”, “mi mamá nunca me entendió. Nunca se me da lo que quiero cuando quiero”. Esto insistía. Lacan, en el *Seminario 4*, refiere que es de la madre de quien depende, en el comienzo, el acceso del niño a los objetos, los cuales se convierten, por intervención de la potencia materna, en objetos de don (Lacan, 1956-1957: p. 70). Pero para que esto suceda, debe haber habido alguien que cumpla esa función. La paciente refirió que nunca estuvo contenta y lo asociaba a situaciones que le habían sucedido; comentó haber sido abusada sexualmente desde los 4 a los 7 años de edad por una pareja de su madre.

Resonaban en mí la invisibilidad –punto de inexistencia–, el no ocupar un lugar en la madre: ausencia de un *Otro* primordial, de deseo materno, fallas en relación al amor que implica el vínculo madre-hijo. Tomé como hipótesis que la inexistencia de la paciente para su madre era la verdad del delirio, pues Laura no sabía que tenía una hija.

Por mi parte, le remarcaba mi satisfacción al verla, le hacía notar que su presencia no me era indiferente, le comentaba cuentos que había leído y que me hacían acordar a ella, tratando de significar algo de su malestar. Asimismo, se trabajaban diversos modos de poder producir cierta extracción de goce y separación respecto de las palabras de Macarena y de su padre.

En las entrevistas con Laura se continuaba trabajando acerca del vínculo con Mari. Fue una apuesta a producir cierto vacío que pueda alojarla.

Si bien la paciente había comenzado a estar más tranquila y por momentos se vinculaba con algunas compañeras del servicio, las entrevistas resultaban difíciles, aún aparecía inquietud y Macarena le indicaba que no hable más con los profesionales porque, de ese modo, se prolongaría la internación, mientras que la injuriaba: “me dice que soy fea y gorda”.

Intrusión y pacto

Luego de un pedido de guardia particular, Mari comentó que Macarena le exigía que adelgace: “quiere mi cuerpo porque es invisible, sólo yo la veo”. Cuando se encontraba “nerviosa, triste, desesperada o de mal humor” Macarena ingresaba dentro de su cuerpo y la paciente ya no tenía el control sobre éste. La noche anterior, Macarena la estaba “molestando”. Al llegar un médico de guardia que le atraía a ésta última, la paciente cambió su postura corporal, su manera de hablar y su mirada era más penetrante. Había aparecido Macarena. El profesional de guardia propuso “un pacto”: “si querés compartir el cuerpo con María no le digas más que se lastime. Las dos pueden convivir tranquilas en un mismo cuerpo”, a lo que Macarena respondió: “está bien pero la voy a seguir angustiando”. Luego de dicho pacto, Macarena no la volvió a incitar a exponerse a situaciones de riesgo.

Después, al retomar la temática del deseo de Macarena de poseer su cuerpo, la paciente refirió que ya no sucedía esto, sin poder ubicar desde cuándo. Por mi parte, lo remití al momento del pacto como modo de instauración de cierta ley y Mari adoptó esta idea.

Amar y dar sentido

Luego de un largo periodo de tratamiento, Mari comenzó a regalarnos –al médico y a mí– sus artesanías y a pedirnos que cada uno de nosotros le regalemos algo a ella. Empezó una etapa en la cual nos hacíamos regalos, dones de amor, podríamos decir. La inquietud había disminuido notablemente, podía esperar y se encontraba de mejor ánimo. A la par, la relación con su madre había mejorado: “me calma que mi mamá me abraze cuando Macarena me molesta”. Asimismo, la relación con su padre, Macarena y Ariela comenzaba a ser menos mortífera: “Macarena me aconseja que adelgace, pero bueno, a mí me cuesta”, refería riéndose. Luego del alta de internación comenzó a realizar seguimiento por consulta externa del servicio. Le propuse comenzar a

vender sus artesanías como modo de instaurar cierto lazo social. Comenzó a vender en el hospital. Empezó a relatar sus proyectos a futuro. Ya no decía que la vida no tenía sentido sino que le daba miedo vivir: “me arrepiento de las cosas que hice [intentos de suicidio], pasa que tenía miedo a vivir, hay violadores, asesinos. Capaz a Ariela le pasó lo mismo que a mí [el abuso], por eso llora”. Trabajamos sobre dichas temáticas y de cómo podría ayudar a Ariela al respecto. Se mostraba entusiasmada con poder realizar esto. Pero hubo otro movimiento, se pasó del sinsentido al temor. Un día su madre se descompuso, Mari vino a la consulta muy angustiada recordando que, cuando era pequeña, su madre se encontraba la mayor parte del tiempo llorando en la cama. Al respecto, dijo: “tengo miedo que le pase algo. Mi problema nunca fue mi papá, yo siempre tuve papá. Mi problema es mi mamá, nunca tuve amor de madre y ahora que tengo su amor no quiero perderla. Antes no me daba bola pero ahora sí, ¿qué hicieron con mi mamá?”. Apareció el temor a la pérdida. Mari ocupaba ahora un lugar en su madre.

A partir de ese día conversamos en el consultorio media hora aproximadamente, impensable antes debido a la inquietud persistente que presentaba. Empezaron a aparecer otras temáticas, entre ellas, el deseo de mayor intimidad. Comenzó a comunicarse vía redes sociales con amigos de Bolivia y a mantener una relación amorosa a distancia. Se fueron armando sentidos, significando su malestar y el de su madre durante su infancia. No volvió a presentar intentos de suicidio y mejoró el ánimo notablemente. Y surgió un sentido de la vida, ese rodeo caduco y desprovisto de significación (Lacan, 1954-1955: p. 347). Dijo: “ustedes [el médico tratante y yo] me dieron el sentido de la vida, tengo proyectos, si no se dan no importa, lo importante es tenerlos”.

Te quiero y te quiero viva

Aún resuena en mí la pregunta de Mari “¿Qué hicieron con mi mamá?”. Una madre no está desde el comienzo sino que aparece a partir de esos primeros juegos que consisten en tomar un objeto

indiferente en sí mismo, ese par presencia-ausencia (Lacan, 1956-1957: p. 69). Asimismo, en el *Seminario 3*, Lacan sostiene que tanto la maternidad como la paternidad no se sitúan simplemente a nivel de la experiencia y que la procreación, en su raíz esencial –que un ser nazca de otro– escapa a la trama simbólica (Lacan, 1955-1956: p. 255-256). “La procreación está cubierta, en el orden de lo simbólico, por el orden instaurado de esa sucesión entre los seres” (Lacan, 1955-1956: p. 256). ¿Podemos pensar que en el caso de Mari este significante está forcluido?. Cuando pensamos en “psicosis” pensamos en la función paterna. ¿No hay veces que se trata de un tiempo lógico anterior? ¿Operaciones constitutivas más allá y más acá de la forclusión del nombre del padre? ¿Podemos pensar que las fallas en el amor constituyeron el desamparo radical en Mari, no produciéndose la separación cuerpo-goce? ¿Qué función cumplí en la transferencia? ¿Qué efectos? Capaz este tratamiento se trató de eso, de la extracción de la pulsión de muerte y la ligadura vía el amor, es decir, siguiendo al mismo autor en el *Seminario 5*, *dando lo que no se tiene* (Lacan, 1957-1958: p. 217), se trató de amor de madre, al decir de Mari. Es una hipótesis a partir de la práctica, de los efectos.

Luego de casi un año, se produjo la derivación a otra profesional por cambio de rotación. Me enteré que seguía bien y que, pasados unos meses, volvió a vivir a Bolivia. Me pregunto cómo estará, me pregunto esto porque la recuerdo, porque la vi, la miré. Para mí, nunca fuiste invisible.

La transferencia es amor y es del analista

Hablemos de amor. La transferencia es amor, es por lo tanto el resultado de un encuentro, contingente. Lacan define a la transferencia como resultado, la palabra como medio; el efecto, un olor a verdad. Las entrevistas preliminares, según él, se definen por una confrontación de cuerpos que generan un buen o mal encuentro. Luego se instala el discurso analítico.

Distinguimos así, el discurso analítico del deseo del analista, como deseo de la máxima diferencia entre el ideal y la pul-

sión, como acto, acontecimiento y decir amoroso. Amor entonces como alojamiento animado por la transferencia del analista que perturba su defensa y su resistencia, muchas veces teórica, para sostener a otro, desde su diferencia, su castración.

Lacan afirma que en un análisis sólo se habla de amor. Pero además afirma que la transferencia, en tanto amor al saber, es del analista. Dice: "El inconsciente no descubre nada, allí hay un agujero, en lo real... para todo saber es preciso que haya invención". Y agrega en la misma clase: "si la verdad toca al mismo analista está en el buen camino... no hay más que una transferencia, la del analista, él es el SsS. La transferencia es la entrada en la verdad del amor, hizo irrupción en la verdad del inconsciente como saber [...] quien no está enamorado de su inconsciente, yerra... es un saber fastidioso, pero quizás nos lleva a ese real..." Lo diferencia de "esa poca realidad que es el fantasma". (Lacan, 1973-1974, clase 19/03/74)

Lo ubicamos en línea con aquel "amor en serio" que Lacan en *El saber del psicoanalista* subraya para la relación entre madre e hijo y entre hombre y mujer, aquel donde "la castración tiene mucho que ver". En la *Introducción a la edición alemana de los escritos* dice:

"por ello la transferencia es amor, un sentimiento que adquiere allí una forma tan nueva que introduce en él la subversión, no porque sea menos ilusoria, sino porque se procura un *partenaire* que tiene posibilidad de responder, no es el caso en las otras formas. Vuelvo a poner en juego la buena suerte, salvo que, esta posibilidad, esta vez viene de mí y yo debo proporcionarla. Insisto: es el amor que se dirige al saber. No el deseo: porque en lo que concierne al *Wisstrieb*, aunque tenga el cuño de Freud, está claro que no lo hay en lo más mínimo. La cosa llega hasta tal punto que se funda la pasión mayor en el ser hablante, que no es el amor, ni el odio sino la ignorancia. Esto lo palpo todos los días." (Lacan, 1973: p. 584)

En la experiencia analítica por contingencia del amor de transferencia, que es amor al saber, se puede demostrar un punto de imposible. Se demuestra vía la escritura y la escritura es en el

cuerpo. Es el analista el responsable de “poner en juego” la “buena suerte”, en el sentido del azar.

El dispositivo del análisis supone el cuerpo como aquello donde el decir hace eco, contingencia mediante, ligada al concepto de encuentro y la afectación que de allí se desprende. En ello radica la eficacia propia de un análisis.

Y lo que ahueca el cuerpo y se ofrece al encuentro, es el amor, ya que es un dispositivo sostenido en la transferencia... del analista en tanto el amor tiene función de agujero.

En este caso, el amor radica en prestar cuerpo a una operación necesaria pero pareciera que no efectuada: la extracción del dolor como pura cantidad que habita el cuerpo de Mari.

Para que el aparato psíquico se constituya Freud señala la importancia de la operación de transcripción que se produce a partir de la percepción. Como primera vivencia específica la experiencia de dolor, pura cantidad irrupiente en el aparato, desamparo radical del cachorro humano. Ella sólo se liga por traducción de un *otro*, dando lugar a la reproducción de la vivencia de dolor que deja como saldo la imagen mnémica y los afectos. Es la transcripción de la cantidad perceptiva en signos perceptivos lo que instaure una traza de la cantidad y produce una pérdida. Para que esa marca sea borrada, y se convierta en huella, debe producirse otra operación que es la retrasccripción de signo a huella mnémica, regida por la vivencia de satisfacción, la constitución del deseo y el juicio de atribución. Para ello debe haberse inscripto la pérdida como falta, y por una buena marca objetiva constituirse un resto, dando lugar a la instauración de la lógica placer-displacer, *yo*–no *yo*, y el cuerpo y el *yo* como imagen propia y sintetizada. Aquella primera experiencia, pura cantidad, desamparo, frente al trauma de *lalengua*, necesita de un *otro* deseante y amoroso para inscribirse como experiencia perdida, mítica.

En algunos casos nos encontramos con que esa extracción de goce mortífero no ha operado. Lo situamos en este caso en sus innumerables intentos de suicidio y en la falta de deseo vital, pese a lo que consideramos que son sus intentos por extraer lo mortífero: pasajes al acto, fragmentación imaginaria en diversos personajes, sin adentro ni afuera que intentan vía lo imagina-

rio en cascada regular cierta imagen del *yo*. La constitución del psiquismo se produce por sucesivas estratificaciones que constituyen al sujeto, el cuerpo, el *otro* y extraen una cantidad dejando en el centro de lo que se forma como *Otro* de la palabra y el lenguaje, un vacío. Articulando el *Proyecto de psicología para neurólogos* y el *Seminario 16*, podemos pensar que la función del analista es encarnar al *Otro*, como conjunto abierto, inconsistente e incompleto, donde un sujeto se constituya cada vez, leyendo y reescribiendo sus trazas. Operación habilitada por el amor, la transferencia del analista *en-cuerpo*. La escritura como hecho de estructura, entendiendo estructura como conjunto abierto, abierto a la invención, se produce en el encuentro de cuerpos.

Esto es lo que posibilita que alguien que fue rechazado de entrada pueda ser mejor alojado más tarde, en algunas ocasiones por un analista. El relato de este encuentro lo testimonia.

La operación de la analista en este caso es inscribir una pérdida, en tanto Mari le hace falta. Esta operación funda el miedo, miedo a la pérdida, allí donde sólo encontrábamos indiferencia, desvitalización. Se instaura algo valioso a partir de que ella es valiosa para el otro. Identificación yoica con su analista que presta una imagen, ya no es la intrusión la única manera de tener una imagen. Es la figura del amigo, ese otro imaginario pero castrado. “Nos vemos reflejándonos en un amigo”, dice Lacan, citando a Aristóteles; a condición de que el goce quede excluido.

Forclusión del nombre del padre y tiempo anterior

La pregunta es por un tiempo anterior a la forclusión, el tiempo de la simbolización de la madre. Es allí donde opera o no la ley. En las idas y vueltas de la madre está el padre, el de lo femenino, el vacío y la creación o el padre del Edipo, donde el niño muchas veces se constituye como síntoma de la pareja parental.

En este caso, falla en esos primeros encuentros, la mamá de Mari no pudo registrar a una hija, pudo después... Mari se arma un padre imaginario-imaginado, no le importó que le digan que había fallecido, ella lo tuvo siempre. Presencia irreal, como Ma-

carena y Ariela, que sin embargo nos dicen mucho: Macarena tiene 15 la edad de su primer intento, Ariela, 4, edad en que comenzó el abuso. Rodeada de seres “irreales”, visibles e invisibles que le hablan, la injurian, intenta detener la labilidad de la palabra cuando no se sostiene en una ley, reforzando las imágenes. Su cuerpo es pura imagen sin afectos, sin afectaciones. El otro es intrusivo, intencionalmente alienante pero aún así le otorgan un esbozo de cuerpo con cierta profundidad, deja de ser invisible cuando está poseída por alguna de estas imágenes o las palabras del padre.

Lacan dice que el analista puede tomar el relevo de la función parental no efectuada, que alguien que, azarosamente, fue rechazado en un momento puede ser mejor alojado más tarde. La función materna, amorosa, más allá de los personajes de una historia, consiste en los cuidados a partir de un “deseo no anónimo”, anudado a la ley. Deseo encarnado en un cuerpo que traduce esa cantidad, envuelve el desamparo primario, sobre todo con su voz y su mirada, extrayendo lo mortificante. Funda un vacío; es el amor y sus consecuencias: miedo a perder, cobrar cuerpo, desear, extrañar, proyectar sin garantía... vivir.

Es éste el testimonio, alentador para quienes amamos nuestro oficio, entre alguien que “está analista”, es decir “avivada”, y alguien entrañablemente inolvidable.

Bibliografía

Lacan, J. (1954-1955) *Seminario 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Paidós. Buenos Aires, 2006.

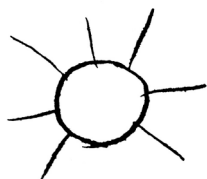
Lacan, J. (1955-1956) *Seminario 3: Las psicosis*. Ed. Paidós. Buenos Aires, 2005.

Lacan, J. (1956-1957) *Seminario 4: La relación de objeto*. Paidós. Buenos Aires, 2005.

Lacan, J. (1957-1958) *Seminario 5: Las formaciones del inconsciente*. Ed. Paidós. Buenos Aires, 2005.

Lacan, J. (1973) *Introducción a la edición alemana de un primer volumen de los Escritos*. En: *Otros escritos*. Ed. Paidós. Buenos Aires, 2012.

Lacan, J. (1973-1974) *Seminario 21: Les non-dupes errent*. Inédito.



La amistad: alegría, valentía, inteligencia

“La amistad, cuando es solidaria con la producción en común de inteligencia, puede generar valentía, el alegre talante y hasta el adueñamiento del propio cuerpo, necesarios para habérselas con la resignada mortificación hecha cultura, aquella donde zozobra el sujeto frente a la moral con valor de estadística.”

Fernando Ulloa
Salud elemental

EL AMOR DESPUÉS DEL AMOR: LA AMISTAD

José Recalde

1.

Nos proponemos aquí hablar sobre el amor. Pero, ¿por qué, como psicoanalistas, nos aventuramos a tal empresa? Creemos que esta pregunta no tiene una respuesta obvia. En primer lugar, porque el amor no es un concepto psicoanalítico, a pesar de atravesar todo su campo, punto por punto.

Primer esbozo de respuesta: afirmamos que el amor –o por amor– (se) llama al *Otro*. Sin embargo, aún resta preguntarse de qué manera, o qué amor. ¿Hay más de un amor? ¿Hay un amor después del amor? ¿Hay un amor en la amistad? ¿Qué política y qué ética están involucradas en el modo de amar?

2.

J. Lacan le dedica más de un seminario al asunto del amor, pero uno en particular, a nuestro juicio, marca un quiebre. El semi-

nario titulado *Aún*. Allí no se trata de la versión mediadora del amor –el amor entre deseo y angustia–, sino de develar su función de ilusión. Amor que encubre la verdad estructural de la falla en la relación sexual. Sostenemos que este seminario está dedicado al amor. Lo mismo podría decirse del cuerpo. Lo mismo han escuchado decir en cuanto al goce, seguramente por los fanáticos del goce. Todo esto es cierto. No son más que diferentes lecturas.

Parece ser que después de la primera clase de este seminario se empezó a propagar entre sus alumnos que Lacan estaba hablando sobre el amor. Esto a Lacan le resultaba irrisorio porque él sostenía que no puede hablarse del amor. Lacan llega a la segunda clase afirmando que había hablado de la necedad. Podrán leer la primera clase y comprobar que en ningún momento pronunció esa palabra. Típico juego de provocación que hacía con sus estudiantes. Si se hubiera dicho “Lacan habló de lo real” o “habló del goce”, imaginamos que hubiéramos recibido su misma provocación: “necios, lo que yo vengo diciendo es que no se puede hablar de lo real, o del goce”. Misma provocación que nos sumerge en la paradoja del pensamiento lacaniano, la evanescencia: les digo que no se puede decir.

Volvemos a sostener que el seminario *Aún* versa sobre el amor, a pesar que Lacan mismo dijera que no se puede decir nada de éste. También propondremos la lectura de este seminario desde una perspectiva anti-filosófica. No se trata de desechar cualquier tipo de reflexión que sea filosófica, como se puede entender banalmente a la “anti-filosofía” de Lacan. Por el contrario, debemos filiar a Lacan dentro de un grupo de pensadores contemporáneos que siguiendo la pista de Nietzsche –Freud y Marx, si fuésemos foucaultianos– desconfían de la *episteme* occidental, del lugar que han ocupado ciertas nociones como fundantes de la subjetividad occidental.

3.

Una de las primeras afirmaciones que hace Lacan sobre el amor,

durante el dictado del seminario que aquí nos convoca, es:

“¿De qué se trata entonces en el amor? El amor, ¿es –como lo propone el psicoanálisis con audacia increíble ya que toda su experiencia se opone a ello, y demuestra lo contrario– hacerse uno? ¿Es el Eros tensión hacia el Uno?” (Lacan, 1972-1973: p. 13)

Inmediatamente después afirma:

“El amor es impotente, aunque sea recíproco, porque ignora que no es más que el deseo de ser Uno, lo cual nos conduce a la imposibilidad de establecer la relación de ellos. ¿La relación de ellos, quiénes? –dos sexos.” (Lacan, 1972-1973: p. 14)

Lacan, de entrada, nos introduce en el nudo del amor presentándolo como una ilusión que vela la castración, que desconoce la ausencia de relación sexual, que busca hacer que dos hagan Uno. Un amor que desconoce la diferencia, y que a la vez no hace sino denunciarlo: todos padecemos de amor, de que el amor es insuficiente.

4.

Avanzadas unas clases, sostiene contundentemente que lo que suple la relación sexual es precisamente el amor (Lacan, 1972-1973: p. 58-59). ¿Qué está queriendo decir con que el amor suple la relación sexual?

“No somos más que uno. Cada cual sabe, desde luego, que nunca ha ocurrido que dos no sean más que uno, pero en fin, no somos más que uno. De allí parte la idea del amor. Verdaderamente, es la manera mas burda de dar a la relación sexual, a ese término que manifiestamente se escamotea, su significado.” (Lacan, 1972-1973: p. 60-61)

¿Qué suple la relación sexual que no hay? Primero nos dice: esa versión burda del amor que hace creer que uno es uno consigo

mismo, y que dos pueden unirse, juntarse, volver a ser uno. Mito del andrógino, de Aristófanes en el Banquete.

Otra versión de lo que suple la ausencia de relación sexual es la del acto de amor. En general, se está a favor del acto en psicoanálisis. Sin embargo, cuando Lacan desarrolla sus fórmulas de sexuación, nos dice que eso llamado “acto de amor” es la perversión polimorfa del macho. Es la degradación de la vida amorosa del hombre, en los términos de Freud.

Al acto de amor –Lacan se pone un poco cursi, hay que decirlo– le opone “hacer el amor”.

“Hacer el amor, tal como lo indica el nombre, es poesía. Pero hay un abismo entre la poesía y el acto. El acto de amor es la perversión polimorfa del macho, y ello en el ser que habla.” (Lacan, 1972-1973: p. 88)

Haciendo uso de una homofonía de la que carecemos en castellano, Lacan juega con el amor convirtiéndolo en alma, aquello que ha desvelado tanto a los filósofos desde la época de la caverna de Platón. Alma que se supone eterna, alada, elevada. Digámoslo en griego: *psyché*. Psiquis. El mito del alma alada como esencia del hombre. El amor, amor fantasmático, *âme* y *amour*. Yo *almo*, tu *almas*.

5.

Lacan elabora sus célebres fórmulas de sexuación preguntándose si existe un amor que no sea *hommosexual*, es decir que no esté inscripto en el lado hombre de las fórmulas. De este primer lado, del lado *todo-falo*, podemos ubicar a la perversión polimorfa del macho, al acto de amor. También a la histeria, al alma, y a la *philia*. Sí: la amistad aristotélica, del lado macho (Lacan, 1972-1973: p. 103). Todos estos tienen en común el soportar lo insoportable, pero al riesgo de apropiárselo, de volverlo mismo, volverlo uno. “Se misman en el Otro”, concluye Lacan (1972-1973, p. 103). Para lograr eso, dejan por fuera el sexo. El fuera-de-sexo. Y esto im-

plica una ética. La ética del Uno, de lo mismo, la robinsonada. ¿Habrá un amor que implique otra ética? ¿Existe un amor que no deje por fuera al *Otro* sexo? ¿Un amor a lo *Otro* y no a lo mismo? ¿Un amor al *Otro* y no al Uno? ¿Qué podemos decir de un amor que no tenga que ver con el ser, con el semblante, con el alma, con el Uno fusional?

6.

Lacan en la última clase de este seminario, retoma el tema del amor desde la perspectiva de lo necesario, lo contingente y lo imposible. Por necesario entiende lo que no cesa de escribirse. Lo contingente es lo que cesa de no escribirse, el acontecimiento. Y lo imposible, lo que no cesa de no escribirse. Todo un trabalenguas.

Lo imposible lo entendemos como “no hay relación sexual”. Este axioma lacaniano tan subversivo. No hay complementariedad entre los sexos. No hay Uno de la fusión universal. Dos no hacen uno. Sin embargo, si durante un tiempo, algo de la relación sexual cesa de no escribirse, entre dos –o varios–, es por pura contingencia, nos dice Lacan. Si hay encuentro, es siempre precario, instantáneo, precipitado.

Ahora bien, allí juega el amor su gran papel. Busca eternizar ese instante, precario pero glorioso, de encuentro. Amor alado, espejismo, ilusión, incluso constricción. Lacan afirma:

“El desplazamiento de la negación, del cesa de no escribirse al no cesa de escribirse, de contingencia a necesidad, éste es el punto de suspensión del que se ata todo amor.

Todo amor, por no subsistir sino con el cesa de no escribirse, tiende a desplazar la negación al no cesa de escribirse, no cesa, no cesará.” (Lacan, 1973-1974: p. 175)

¿Debemos acaso caer en la melancolía, en la depresión de la atopia, de la negatividad absoluta? ¿Ser unos no-incautos? “¡Listo: no creemos más en el amor!”. Denunciamos que el amor es ilusión, y abrazamos la soledad. Esa soledad constitutiva del Uno

solo. Lacan no tituló su seminario “el amor”, ni “el fin del amor”. Lo nombró: *Aún*.

7.

Hemos dicho que Lacan descrea de la amistad aristotélica como modo de entablar algún vínculo amoroso con el Otro sexo que no desconozca la diferencia. Y la amistad —es cierto, hay que decirlo— tampoco ha sido un tema muy abordado por el psicoanálisis. No así por la filosofía. La amistad es otro de los tópicos predilectos del discurso filosófico. Sin embargo, sabemos que Lacan ubica a la filosofía como discurso amo. Venimos de ubicar a la filosofía como otro modo de amar el alma.

Afortunadamente, al andar, en el camino se nos aparece Nietzsche. Este filósofo —o más bien anti-filósofo— emprende una crítica a la tradición filosófica occidental, a la que tilda de *monótono-teísta*. Aquella que ha hecho de lo idéntico a sí mismo su Dios. Siempre se ha puesto en el horizonte a la verdad, las ideas, el alma, como valores supremos a los que el hombre tiene que llegar desembarazándose de la mentira, la apariencia, el cuerpo, fuentes de todo engaño y mal. Con su filosofía del martillo, hace temblar todas las verdades buscando nuevos horizontes.

Frente a toda idea de la amistad como encuentro de los iguales, el abordaje nietzscheano implica el encuentro de los desiguales, de los diferentes.

Hay una amistad mistificada, la amistad que insta al acercamiento, a la paridad, a lo común. Nietzsche, por el contrario, inaugura una tensión entre la proximidad y la distancia, entre el amor y el odio. El amigo-enemigo, nos dice Nietzsche:

“Si se quiere tener un amigo hay que querer también hacer la guerra con él: y para hacer la guerra hay que poder ser enemigo [...] En el propio amigo debemos honrar incluso al enemigo. [...] En el propio amigo debemos tener nuestro mejor enemigo.”
(Nietzsche, 1883: p. 98-99)

En el amor la problemática de la posesión sigue siendo impor-

tante. La amistad, en cambio, parece signada por la desposesión. Los amores se tornan exclusivos y requieren exclusividad del otro. La amistad hace posibles los múltiples amores.

“El uno va al prójimo porque se busca a sí mismo, y el otro porque quisiera perderse. Vuestro amor a vosotros mismos es lo que os trueca la soledad en prisión.” (Nietzsche, 1883: p. 99)

La amistad es una de las metáforas con las que Nietzsche se refiere a la temática de la constitución de la subjetividad. La peculiar tensión de amor-odio, igualdad-diferencia que la amistad supone, nos permiten entender la idea de *entre*, idea que supone que nos constituimos en el cruce con las fuerzas de los otros y de lo *otro*, en ese *nos-otros* que previene de toda asimilación apropiadora.

8.

Nietzsche se pregunta:

“¿Qué es el amor sino comprender y alegrarse de que otro viva, actúe y sienta de manera diferente y opuesta a la nuestra? Para que el amor supere con la alegría los antagonismos no debería suprimirlos, negarlos.” (Nietzsche, 1878: p. 31)

El amor de amistad parece signado por una peculiar tensión entre amor y odio: más allá del “amor al prójimo” que aproxima, asimila y acepta todo, el amor al amigo requiere una buena cuota de desprecio y rechazo. Debemos ser un lugar de descanso para nuestros amigos; pero un lecho duro, de campaña, afirma Nietzsche en fragmento póstumo del año 1883. La amistad como tensión de amor-odio es un continuo mantenerse *entre* estos dos polos, sin detenerse demasiado en ninguno. Los amigos no son aseguradores de la propia identidad como conservación de sí, sino que dan muestra, contrariamente, del hecho de que la constitución de sí es un constante cambio y transformación.

Este cambio permite pensar la amistad solamente como en-

cuentro temporario, como configuración tensional de las fuerzas en el instante en que se ama. Tensión que conforma ese *nos-otros* de la amistad.

Entonces, la amistad hace visible la presencia de la alteridad en uno mismo, la imposibilidad de la apropiación de esa alteridad, y el juego de diferencia que instaura en la mismidad. Nietzsche nos enseña, cambiemos de paradigma: del amor al próximo al amor al distante.

9.

Si la amistad fraterna ha sido el paradigma de la comunidad desde los tiempos de Aristóteles, habría otra amistad, la nietzscheana, que no supone lo mismo y la igualdad, sino la disparidad, la desproporción. Derrida afirma, precisamente en un trabajo titulado *Políticas de la amistad*, que la amistad “exige una cierta ruptura de reciprocidad o de igualdad, la interrupción también de toda fusión o confusión entre tu y yo. Significa al mismo tiempo un divorcio con el amor, aunque sea el amor de sí.” (Derrida, 1994: p. 81).

Con una clara impronta nietzscheana, este autor deconstruye la idea de amor y amistad arraigada en occidente desde el amor al prójimo griego y cristalizado por el cristianismo. La desproporción de la amistad apunta sin duda hacia otro amor. Esta amistad es una cara del amor, pero un amor más amante que el amor.

“La buena amistad no cede a la proximidad, a la identificación, a la fusión o a la permutación entre tu y yo. Dejar más bien una distancia infinita es necesario. Aquello que no sabe hacer el amor, lo que se llama así, el ‘amor entre los sexos’, el egoísmo incluso, los celos que no tienden más que a la posesión.” (Derrida, 1994: p. 83)

10.

Al amor en la amistad, Derrida lo llama *amancia*. Más allá del amor y de la amistad, más allá de la actividad o la pasividad, más allá del amar o ser amado. Amancia, ficción de una voz media.

Queremos subrayar que Derrida, tomando el planteo de Nietzsche, hace un planteo político, que creemos es importante oír desde el psicoanálisis para orientarnos en lo que Lacan llamó la política de una cura. Una política de la amistad, de la diferencia, de la alteridad: desappropriadora de la identidad.

11.

¿Qué ético-política para una cura psicoanalítica? Frente a la ética de la *philia*, del amor-ilusión, del amor a lo Uno, al prójimo-próximo, proponemos la desproporción entre analista y analizante, una ética de la diferencia, del sostenimiento de la tensión en el encuentro entre dos cuerpos, que permita que la diferencia acontezca, se precipite, siempre por un instante.

Que la contingencia sea leída en términos de precipitación implica una vuelta más. La última por hoy. Como bien se sabe, sólo precipita, llueve, cuando las condiciones son las adecuadas, cuando se ha acumulado lo suficiente como para que en determinado momento se condense, y precipite. Acumulación, condensación, precipitación.

Ese instante de precipitación no ocurre por azar. Debemos echar por tierra esa ingenua asimilación entre contingencia y azar. Por el contrario, hace falta generar las condiciones necesarias, pero no suficientes, para que llueva. Nos hace falta dar las vueltas necesarias por el fantasma, por el amor, por la *philia*, por el alma, por la neurosis, para que en una cura analítica se precipite ese íntimo amor-amistad que implica una inscripción temporaria de la desproporción estructural.

Bibliografía

Derrida, J. (1994) *Políticas de la amistad*. Ed. Trotta. Madrid, 2008.

Lacan, J. (1972-1973): *Seminario 20: Aún*. Ed. Paidós. Buenos Aires, 2006.

Nietzsche, N. (1883) *Así habló Zaratustra* (Trad.: A. Sánchez Pascual,). Ed. Alianza. Buenos Aires, 2009.

Nietzsche, N. (1878) *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres* (Trad.: A. Brotons Muñoz) Ed. Akal. Madrid, 2007.



Estamos hechos de polvo de estrellas

“La naturaleza es la trama de la que nosotros estamos hechos. Estamos hechos del mismo polvo de estrellas del que están hechas las cosas, y ya sea cuando nos hallamos inmersos en el dolor, ya sea cuando reímos y resplandece la alegría, no hacemos sino ser lo que no podemos dejar de ser, una parte de nuestro mundo.”

Carlo Rovelli

Siete breves lecciones de física

FICCIÓN Y REALIDAD

Lucía Costantini

...vivir no es necesario, lo que es
necesario es crear.

F. Pessoa

En esta oportunidad nos interesa trabajar algunas referencias de la filosofía y el psicoanálisis sobre la noción de *realidad* que encontramos relevantes para pensar la articulación sujeto-ficción-realidad.

El impulso creador

En el capítulo “El lugar en que vivimos” de su libro *Realidad y juego* Winnicott subraya el valor de preguntarnos no sólo por las actividades y responsabilidades que emprendemos en nuestra vida cotidiana, sino también, el valor de interrogarnos desde qué lugar las vivimos. Así, distingue tres lugares o zonas, distintas pero interrelacionadas, en las cuales podemos encontrarnos cuando experimentamos el vivir: la realidad psíquica o interior, la realidad exterior, la zona del juego creador y de la experiencia cultural.

La tercera zona es una zona intermedia que deriva de los fenómenos transicionales de la infancia, del espacio potencial *entre*

el sujeto y el *Otro*: “entre el bebé y la madre, entre el niño y la familia, entre el individuo y la sociedad o el mundo” (Winnicott, 1971: p. 138), dice Winnicott.

Esta zona es la que le interesa especialmente, pues para él el espacio de análisis se despliega en la superposición de la zona de juego del paciente y del analista. Por eso indica que, si el paciente no sabe jugar, le toca al terapeuta hacer algo para que pueda lograrlo, y que, si el psicoanalista no sabe actuar lúdica y creativamente, no está capacitado para su tarea. Lo fundamental del juego es ser una experiencia compartida en la que el paciente se muestra creador en el trabajo analítico, un hacer creativo que compromete al cuerpo.

La creatividad entonces no es un asunto individual, pues se despliega en esa zona compartida y atravesada por el medio. En ese sentido, Winnicott señala que la creatividad puede ser propiciada, promovida, facilitada, o inhibida hasta el intento de ser destruida, por parte del ambiente en el que nos desenvolvemos. Aunque nunca se destruye del todo.

Asimismo, en *Realidad y juego* contraponen dos formas de relacionarse con la realidad exterior: vivir creativamente, es decir, percibir la realidad de manera creativa, haciendo algo con ella; vivir en un régimen de acatamiento y sometimiento a la realidad, que bien puede ser muchas veces vivir conforme a la creatividad de otra persona o de una máquina, dice Winnicott. Es decir, un modo de percibir la realidad como algo en lo que el sujeto debe encajar, acomodarse, y adaptarse.

Por eso, afirma que hay quien puede vivir arraigado con tanta firmeza en la realidad y estar enfermo en el sentido de no tener contacto con “el impulso creador de la realidad” (Winnicott, 1971: p. 95): aquella capacidad universal y necesaria de crear el mundo, perteneciente a la experiencia infantil, salvo que el ambiente la coarte.

Nos resulta interesante lo que señala el politólogo y filósofo Diego Sztulwark respecto de la adaptación “creativa” a la realidad que pregona el actual discurso neoliberal: adaptarse *creativamente* al proyecto del capital, viviendo una vida de disfrute, de goce, de realización personal y de libertad individual. Para

este autor, lo que se pretende con esa adaptación “creativa” es que: “...el deseo fluya por dentro de lo que el capital ofrece como posibilidad, por dentro de la forma empresa. Es ahí donde hay libertad posible, amor posible, disfrute posible.” (Sztulwark, 2017)

El discurso neoliberal provoca y logra una adhesión voluntaria a ese proyecto de “libertad” individual que coarta la posibilidad de crear y transformar con *otros* la *realidad* –psíquica y social–: “la imposibilidad de apropiarse de la propia vida está en el centro de lo que llamamos el capitalismo.” (Sztulwark, 2017)

En ese sentido, podríamos decir que hoy vivir creativamente es pues, un desafío y un acto. Nada resguarda *automáticamente* al dispositivo analítico de ser capturado y desplazado a la esfera del mercado, y con ello convertimos nosotros en un objeto más de consumo, impidiendo así la posibilidad de un uso lúdico y creativo del espacio analítico, ligado al deseo y al amor. Salvo que estemos advertidos... un *estar* que no es sin un deseo.

La *realidad* en sentido extramoral

Nietzsche es otro autor que se refiere al impulso *humano* de crear. Para él la realidad en su conjunto, la Naturaleza, es una X, un *continuum* sin orden, un proceso de transformación incesante en el que nada permanece, y nosotros una fuerza que crea e inventa. Por eso, sostiene que la vida no es cuestión de adaptación a condiciones externas e internas, sino de *voluntad de poder*. Con este término se refiere al querer devenir, acumular fuerzas, adueñarse, dar sentidos, apoderarse y afianzarse. Una voluntad creadora que “se expresa en la interpretación, en la manera de aplicar la fuerza.” (Nietzsche, 1901 [sin fecha]: p. 428)

La realidad humana no se sostiene de hechos y fenómenos en sí, de verdades reales y universales, sino de interpretaciones: nuestra existencia “es una existencia interpretadora” (Nietzsche, 1882: p. 302). En ese sentido afirma que no hay hechos *en sí*, sino sólo interpretaciones.

Precisamente, para este autor lo trágico de la vida se halla en la imposibilidad de abordar la realidad en su devenir sino es

interpretando, haciendo valoraciones, armando sentidos. De esta manera, ese “impulso hacia la construcción de metáforas” (Nietzsche, 1873: p. 34) no sólo es necesario, sino también inevitable.

Tenemos esa finitud, pero también esa potencia: la realidad es infinita, y nosotros efectos de interpretaciones. Como dice Deleuze: “Lo que define lo trágico es la alegría de lo múltiple, la alegría plural.” (Deleuze, 1967: p. 28 y 29)

Desde esta perspectiva la verdad es definida como un ejército de metáforas de las que olvidamos que lo son:

“¿Qué es entonces la verdad? Una hueste de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poéticamente y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.” (Nietzsche, 1873: p. 25)

Cuando Nietzsche se refiere a la mentira no lo hace en sentido moral, es decir, ubicándola del lado del “mal”, sino en relación a un olvido inconsciente y necesario para construir verdades y creer en ellas:

“... [el hombre] miente de la manera señalada inconscientemente y en virtud de hábitos seculares –y precisamente en virtud de esta inconsciencia, precisamente en virtud de este olvido, adquiere el sentimiento de la verdad–.” (Nietzsche, 1873: p. 25)

El mentiroso es aquel que abusa de las convenciones del lenguaje y del olvido que supone todo aquello que se instituye como verdad:

“El mentiroso utiliza las designaciones válidas, las palabras para hacer aparecer lo irreal como real (...) Abusa de las convenciones consolidadas haciendo cambios discrecionales, cuando no invirtiendo los nombres. Si hace esto de manera interesada y que

además ocasione perjuicios, la sociedad no confiará ya más en él, y por este motivo, lo expulsará de su seno.” (Nietzsche, 1873: p. 20 y 21)

La verdad también deja de estar del lado del “bien”, pues es una mentira que nos contamos para soportar la carencia de valores y verdades absolutas. Así, la verdad y la mentira se entremezclan, quebrándose y diluyéndose sus fronteras.

Según Nietzsche lo que llamamos realidad es la interpretación más eficiente, la mentira que mejor se instala y se logra imponer como verdad. Es cuestión de poder. Por eso, afirma que no se trata de preguntarnos cuál es la verdadera realidad y cuál es la falsa, sino ¿qué interpretaciones sostienen nuestra realidad? ¿qué valores e interpretaciones tomamos como verdaderas? Pues para él, muchas interpretaciones que aceptamos nos hacen *esclavo*:

“...hay acaso en todos nosotros demasiado de esclavo, como consecuencia de las condiciones de nuestro orden y desenvolvimiento sociales, que son fundamentalmente distintos de los de la antigüedad.” (Nietzsche, 1882: p. 76)

Es interesante lo que dice el escritor inglés Harold Pinter respecto de la realidad, la verdad y la mentira, al recibir el Premio Nobel de Literatura en 2005, pues en su decir desliza una postura ética:

“No hay grandes diferencias entre realidad y ficción, ni entre lo verdadero y lo falso. Una cosa no es necesariamente verdadera o falsa; puede ser al mismo tiempo verdadera y falsa. Creo que estas afirmaciones aún tienen sentido, y aún se aplican a la exploración de la realidad a través del arte. Así que, como escritor, las mantengo, pero como ciudadano no puedo; como ciudadano he de preguntar: ¿Qué es verdad? ¿Qué es mentira?” (Pinter, 2005)

Nietzsche subraya que al olvidar que las verdades y los valores son metáforas, olvidamos que somos sujetos “artísticamente creadores”:

“Sólo mediante el olvido de este mundo primitivo de metáforas [...] sólo mediante la invencible creencia en que este sol, esta ventana, esta mesa son una verdad en sí, en resumen: gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto, y por cierto, como sujeto artísticamente creador, vive con cierta calma, seguridad y consecuencia...” (Nietzsche, 1873: p. 29).

Para este autor no alcanza con señalar que las nociones, categorías, valores, que damos por verdaderos y con los que miramos el mundo, son ficciones e ilusiones. Tampoco con decir que “todo es falso” y que “nada tiene sentido”. Nietzsche no llama a no tener ninguna valoración e ilusión, sino a crear nuestras propias valoraciones y verdades, a ser capaces de estar “*por encima* de la moral”, “¡flotar y jugar por encima de ella!” (Nietzsche, 1882: p. 146).

La voluntad de verdad

Desde la perspectiva nietzscheana, lo que llamamos y vivimos como *realidad* no sólo se sostiene de la fuerza creadora y de un olvido de ésta, sino también de un *querer* que algo sea verdadero: la *voluntad de verdad*. Para este filósofo, el querer creer que algo es verdad implica una “impotencia de la voluntad creadora” (Nietzsche, 1901 [sin fecha]: p. 400).

La *voluntad de verdad* resuena con lo que actualmente se conoce como *posverdad*. Al respecto explica el filósofo Darío Sztajnszrajber:

“...aunque la verdad no exista, se generan como consensos, muy direccionados desde ciertos estratos de poder, para establecer que determinadas ideas pasan como si fuesen verdaderas. O sea, todo el mundo sabe que está todo armado. Pero todo el mundo necesita y quiere creer en eso igual...” (Sztajnszrajber, 2017)

Respecto de cómo opera y funciona la *posverdad*, Sztajnszrajber

destaca el papel y el poder que actualmente tienen los medios de comunicación:

“Miren la fuerza que tienen los medios [...] Van construyendo formatos de pensamiento. No información, la información es lo de menos. Los contenidos fluyen por todos lados. El tema son las estructuras con las que pensamos la realidad. A veces uno tiene la sensación que la realidad ejecuta lo que los medios establecen como formatos de pensamiento [...] La exaltación de los estados de ánimo es uno de los dispositivos, diríamos, porque dispone nuestro ánimo al servicio de lo que el poder necesita...” (Sztajnuszajber, 2017)

El filósofo Byung-Chul Han denomina *psicopolítica* a la actual técnica de poder del régimen neoliberal que se apodera de las emociones, pues éstas son “un medio muy eficiente para el control psicopolítico del individuo.” (Han, 2014: p. 75)

Precisamente, el término *posverdad* tiene que ver con la forma en que se relaciona el poder con la verdad, y permite pensar cómo en determinadas circunstancias se puede *querer* creer en algo de lo que, socialmente, fue develado su rasgo mentiroso. No es simple olvido de que es mentira. Es saber que es mentira, pero querer creer igual en ello. Un *querer* que no es “autónomo”, sino que está atravesado por las técnicas de poder.

En su texto *Fetichismo* Freud se refiere al mecanismo de la desmentida. Éste consiste en rehusar, desestimar, un fragmento importante de la realidad exterior que frustra al sujeto. El efecto de dicho mecanismo es la pérdida de la realidad. Precisamente, para Freud eso es lo “patológico”. En ese sentido, plantea que la neurosis y la psicosis son formas de desmentir y retirarse del mundo exterior.

Para él una conducta “sana” es aquella que se empeña en transformar la realidad sin desmentirla, produciendo “un trabajo que opera sobre el mundo exterior” (Freud, 1924: p. 195), no conformándose con hacer modificaciones “internas”.

Dicho psicoanalista traza la distinción entre la realidad exterior, material, “objetiva”, y la realidad psíquica o interior. Al respecto, en el *Seminario 7* Lacan destaca el carácter problemático

de lo que Freud formula bajo el término de *realidad*:

“¿Se trata de la realidad cotidiana, inmediata, social? ¿Del conformismo con las categorías establecidas, con los usos aceptados? ¿De la realidad descubierta por la ciencia o aquella que aún no lo está? ¿Es la realidad psíquica? Esa realidad, nosotros mismos, en tanto que analistas, en la búsqueda de cuya vía estamos efectivamente...” (Lacan, 1959-1960: p. 31 y 32).

En resonancia con la postura de Freud y de Winnicott, Lacan critica, especialmente en los inicios de su enseñanza, las perspectivas psicoanalíticas que se sirven de la teoría freudiana para plantear como meta del análisis la adaptación del *yo* al medio social. En ese sentido, en su escrito *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis* se refiere a la *psicosis social* ubicándola como “compatible con lo que llaman el buen orden” (Lacan, 1955-1956: p. 551), es decir, con el orden social establecido.

En su *Seminario 22* define a la *realidad psíquica* freudiana como el *complejo de Edipo*, como una versión que anuda la posición subjetiva pero que también la adormece:

“...lo que Freud instaura con su nombre del padre, con su nombre del padre idéntico a la realidad psíquica, a lo que él llama la realidad psíquica, especialmente a la realidad religiosa –pues es exactamente lo mismo– que es así, por esta función, por esta función de sueño que Freud instaura el lazo de lo simbólico, de lo imaginario y de lo real.” (Lacan, 1974-1975: clase 11/02/75)

Unos años antes a dicho curso, en el *Seminario 19*, plantea que el padre en su función de regular y ordenar ya no impacta en la trama familiar de la misma manera, y que en su lugar otra cosa puede venir a impactar.

Siguiendo esa perspectiva, nos preguntamos ¿qué viene hoy a ese lugar de impactar, ordenar y armar esa ficción que es la realidad psíquica del sujeto?, ¿y qué lugar ocupan los actuales medio de comunicación en dicha función?

El espacio de análisis es un espacio que abre la posibilidad de interrogar la posición subjetiva de quien allí se ubica como ana-

lizante, lo que implica, entre otras cuestiones, pinchar y airear ciertas marcas y versiones que conforman la *realidad* del paciente. Ofreciendo así la posibilidad de reinventar una ficción más alegre y amorosa. El psicoanálisis es, como dice Lacan, una práctica “para sentirse mejor” (Lacan, 1976-1977: clase 14/12/76). Pero no se trata de la alegría que pregonan el discurso neoliberal, ligada a una felicidad vacía, individual y encadenada al consumo. Sino, como propone Nietzsche, una *alegría compartida*:

“¡quiero hacerlos más valientes, más tenaces, más sencillos y alegres! ¡quiero enseñarles aquello de lo que entienden hoy tan pocos hombres, y menos esos predicadores de la compasión –la *alegría compartida*!” (Nietzsche, 1882: p. 248)

Bibliografía

- Deleuze, G. (1967) *Nietzsche y la filosofía*. Ed. Anagrama. Barcelona, 2013.
- Freud, S. (1924 [1923]) *Neurosis y psicosis*. En: O. C. v. XIX. AE. Buenos Aires, 2007.
- Freud, S. (1924) *La pérdida de realidad en neurosis y psicosis*. En: O. C. v. XIX. AE. Buenos Aires, 2007.
- Freud, S. (1927) *El fetichismo*. En: O. C. v. XXI. AE. Buenos Aires, 2007.
- Han, B-C. (2014) *Psicopolítica*. Herder. Buenos Aires, 2015.
- Lacan, J. (1955-1956) *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis*. En: Escritos 2. Siglo XXI. Buenos Aires, 2008.
- Lacan, J. (1959-1960) *Seminario 7: La ética del psicoanálisis*. Ed. Paidós. Buenos Aires, 2007.
- Lacan, J. (1971-1972) *Seminario 19: ...o peor*. Ed. Paidós. Buenos Aires, 2012.
- Lacan, J. (1974-1975) *Seminario 22: R. S. I.* Inédito.
- Nietzsche, F. (1873) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos. Madrid, 1996.
- Nietzsche, F. (1882) *La gaya ciencia*. Akal. Madrid, 2014
- Nietzsche, F. (1901 [sin fecha]) *La voluntad de poder*. EDAF. Madrid, 2011.
- Pinter, H. (2005) *Discurso de recepción del Premio Nobel de Literatura*. Inédito.
- Sztajnszrajber, D. (2017) *Darío Sztajnszrajber y la Posverdad*. Inédito.
- Sztulwark, D. (2017) *Entrevista a Diego Sztulwark sobre León Rozitchner*. Inédito.
- Winnicott, D.W. (1971) *Realidad y juego*. Gedisa. Buenos Aires, 1988.



El significante: la relación del hombre con la tierra

Comparen tres mapas en un gran atlas. En el mapa del mundo físico, verán cosas inscritas en la naturaleza, ciertamente dispuestas a jugar un papel, pero aún en estado natural. Vean enfrente un mapa político: encontrarán en él, en forma de huellas, aluviones, sedimentos, toda la historia de las significaciones humanas manteniéndose en una suerte de equilibrio, y trazando esas líneas enigmáticas que son los límites políticos de las tierras. Tomen un mapa de las grandes vías de comunicación, y vean cómo se trazo de sur a norte la vía que atraviesa los países para enlazar una cuenca con otra, una planicie con otra planicie, cruzar una serranía, pasar sobre puentes, organizarse. Verán que ese mapa es el que mejor expresa, en la relación del hombre con la tierra, el papel del significante.

Jacques Lacan
Las psicosis

PROHIBIR Y EXCITAR

Manuel Murillo

Debemos reconocer en el
capitalismo una religión.

W. Benjamin

¿Qué es la represión?

Con el título *Prohibir y excitar* quisiéramos tratar sobre el concepto de represión, y lo que podríamos llamar el problema de la represión: ¿Qué es la represión? ¿Cómo se articula –en tanto mecanismo psíquico– con la *realidad*, el *mundo exterior* o la *cultura* que la exige? ¿De qué maneras funciona? ¿Qué torsiones históricas sufre, en un movimiento que va desde la edad media hasta la modernidad, pero además de la modernidad a la post-modernidad? ¿Existe hoy menos represión que en la época de Freud? La caída de la función paterna, ¿es correlativa de un aminoramiento o escasez de los efectos de la represión?

La represión funciona como la censura periodística o política

En los comienzos de su definición, y antes de establecerse como un mecanismo psíquico organizador del aparato, Freud imaginó que la represión funciona, en el aparato psíquico, de manera

análoga a como funciona en los terrenos de la cortesía social, la prensa y la censura política. Citemos algunos pasajes.

En *La interpretación de los sueños*, al tratar sobre la “deformación onírica” refiere:

“La vida social nos ofrece un proceso paralelo a este que en la vida psíquica se desarrolla, mostrándonos una análoga deformación de un acto psíquico. En efecto, siempre que en la relación social entre dos personas se halle una de ellas investida de cualquier poder, que imponga a la otra determinadas precauciones en la expresión de sus pensamientos, se verá obligada esta última a deformar sus actos psíquicos, al exteriorizarlos; o dicho de otro modo: a disimular. La cortesía social que estamos habituados a observar cotidianamente no es en gran parte sino tal disimulo. [...] En análoga situación se encuentra el escritor político que quiere decir unas cuantas verdades desagradables al Gobierno. Si las expresa sin disfraz alguno, la autoridad reprimirá su exteriorización, *a posteriori*, si se trata de manifestaciones verbales, o preventivamente, si han de hacerse públicas por medio de la imprenta. De este modo el escritor, temeroso de la *censura*, atenuará y deformará la expresión de sus opiniones. Según la energía y la susceptibilidad de esta censura, se verá obligado a prescindir simplemente de algunas formas de ataque, a hablar por medio de alusiones y no directamente o a ocultar sus juicios bajo un disfraz, inocente en apariencia, refiriendo, por ejemplo, los actos de dos mandarines del Celeste Imperio cuando intente publicar los dos altos personajes de su patria.” (Freud, 1900: p. 434)

Tres años antes, en una carta a W. Fliess, se refirió a una analogía semejante, para pensar, no el sueño, sino las formaciones delirantes:

“¿Has visto alguna vez una revista extranjera que haya pasado por la censura rusa en la frontera? Palabras, párrafos enteros y frases tachadas con negro, de suerte que el resto se vuelve ininteligible. Una *censura rusa* de esta clase sobreviene en ciertas psicosis y da por resultado los *delirios* [*Deliria*] en apariencia carentes de sentido.” (Freud, 1987: p. 315)¹

¹ En investigaciones y discusiones actuales sobre la censura periodística se han acuñado dos términos que intentan dar cuenta de otra tecnología

En 1916, en la conferencia *Resistencia y represión* establece una analogía en el mismo sentido, introduciendo la figura de un *guardián*:

“La representación más grosera de estos sistemas es para nosotros la más cómoda; me refiero a la espacial. Equiparamos entonces el sistema del inconsciente a un gran vestíbulo donde las mociones anímicas pululan como individuos. En este vestíbulo se incluye otro más estrecho, una suerte de salón en el que está presente también la conciencia. Pero en el umbral entre ambos espacios está en funciones un guardián que examina las mociones anímicas singulares, las censura y no las deja entrar en el salón si excitan su desagrado.” (Freud, 1916: p. 270)

Haciendo una paráfrasis, podría decirse que, en lo que toca a las representaciones, *el aparato psíquico –la consciencia– se reserva el derecho de admisión.*

Reprimir para defenderse

En cuanto mecanismo psíquico, la represión es un mecanismo de defensa del *yo*, frente a una representación que le resulta intolerable: una vivencia, una percepción, un recuerdo, una sensación, etc. La represión consiste –en un sentido descriptivo– en intentar no pensar en ello, no prestar atención, olvidarse, comportarse como si la cosa no hubiera sucedido o existido.

En un sentido metapsicológico, consiste en una operación que ocurre entre la representación y el afecto: se sustrae el afecto de la representación, o se separa la representación del afecto. Es tanto la operación de sustraer el afecto de una representación, y darle otro destino, como el resultado o la situación de estar ambos

de censura, que no procede por omisión sino por sobre-admisión de la información: por un lado el término de *sobrecarga informativa*, y por otro el de *post-verdad*. La información resulta censurada porque la gran abundancia de información impide el acceso a la información, y porque además esa abundancia de información interpela afectivamente al destinatario, en un procedimiento que podríamos calificar de *excitación*.

polos –representación y afecto– separados.

En *La pérdida de la realidad en la neurosis y la psicosis* se refiere a este tema, a propósito del conflicto psíquico, y lo que plantea como una “retirada” o una “huida” de la *realidad* y la “vida real”. La neurosis resulta de un conflicto entre el *yo* y el *ello*, mientras que la psicosis de un conflicto entre el *yo* y la *realidad*. En ambos casos Freud destaca dos pasos o fases. En la neurosis se registra o admite un fragmento de la realidad, pero luego se huye de él. En la psicosis ocurre una huida inicial, la cual es seguida de un intento de reconstrucción o transformación.

Seguido de esto plantea lo que se esperaría de una conducta “normal” o “sana”, una actitud a medio camino entre la neurosis y la psicosis:

“Llamamos normal o ‘sana’ a una conducta que aún determinados rasgos de ambas reacciones: que, como la neurosis, no desmiente la realidad, pero, como la psicosis, se empeña en modificarla. Esta conducta adecuada a fines, normal, lleva naturalmente a efectuar un trabajo que opere sobre el mundo exterior, y no se conforma, como la psicosis, con producir alteraciones internas.” (Freud, 1924: p. 195)

Fijación, represión, síntoma

La represión no es una acción o un efecto puntual sino un proceso, en el cual Freud reconoce la unidad de tres tiempos: 1. *la fijación o represión primaria*, 2. *la represión propiamente dicha*, 3. *el retorno de lo reprimido*. Define la *fijación* en términos de un detención:

“una pulsión o componente pulsional no recorre el desarrollo previsto como normal y, a consecuencia de esta inhibición del desarrollo, permanece en un estadio más infantil.” (Freud, 1910: p. 62)

Esta inhibición del desarrollo constituye una *predisposición* para enfermar. La *represión propiamente dicha* consiste en el rechazo de

la consciencia de todo elemento que remita a la fijación:

“A la represión sucumben los retoños psíquicos de aquellas pulsiones que primariamente se retrasaron, cuando por su fortalecimiento se llega al conflicto entre ellas y el yo...” (Freud, 1910: p. 63).

La fijación o represión primaria funciona atrayendo de manera correlativa que la represión secundaria funciona expulsando o excluyendo hacia aquel polo de atracción. Finalmente, el *retorno de lo reprimido* es en un sentido doble, el retorno de aquello que había sido reprimido, pero a la vez un retorno a aquello que se había fijado:

“...el fracaso de la represión, la *irrupción*, el *retorno de lo reprimido*. Tal irrupción se produce desde el lugar de la fijación y tiene por contenido una regresión del desarrollo libidinal hasta ese lugar.” (Freud, 1910: p. 63)

Aun cuando Freud define la fijación en términos de una *inhibición del desarrollo* y una *predisposición a enfermar*, lecturas posteriores han señalado otro valor de la fijación, esta vez no articulado a la enfermedad sino a la constitución subjetiva misma: *para que un sujeto se constituya algo debe fijarse*. Sin desconocer este punto, quisiéramos referirnos en lo que sigue al primer aspecto, señalado por Freud.

En el libro *Metafísica de los tubos*, Amelie Nothomb, ofrece una idea que desde un terreno literario puede brindar herramientas de lectura para tratar esta referencia de la metapsicología freudiana. La niña –protagonista del relato autobiográfico del libro– dice que “lo que no avanza retrocede”. Y en otro pasaje recuerda el aforismo de Heráclito, invirtiendo luego su sentido:

“«Todo fluye», «Todo es movimiento», «Nunca nos bañamos en el mismo río», etc. El pobre Heráclito se habría suicidado de haber conocido a Dios, que era la negación de su visión fluida del universo. Si el tubo hubiera poseído alguna forma de lenguaje, le habría respondido al pensador de Éfeso: «Todo se coagula»,

«Todo es inercia», «Siempre nos bañamos en la misma ciénaga», etc.”

La idea de algo que avanza, se desarrolla, o simplemente está en movimiento, fluye, constituye en sí misma la antítesis y la situación previa al estado de fijación que Freud describe como primer tiempo de la represión. De manera correlativa, la fijación puede entenderse como una situación de coagulación, congelamiento, detención. “Siempre nos bañamos en la misma ciénaga” puede figurar incluso la sensación de hastío del sujeto neurótico ante el fenómeno de la repetición.

Otro recurso, en este caso proveniente de la filosofía china, puede brindar también una orientación de lectura. El sinólogo francés François Jullien se interesó en el concepto de fijación en el libro *Cinco conceptos propuestos al psicoanálisis*. Señala que la fijación freudiana no sólo se opone al desarrollo y al crecimiento sino que constituye una obstrucción de ese proceso. La fijación detiene, captura en el pasado, y anula el porvenir (Jullien, 2012: p. 94). Distingue dos aspectos que resultan esenciales para definir la fijación: el suceso, y su fijación ulterior; “...lo grave no es tanto lo que nos sucede, sino el hecho de que se ‘fije’.” (Jullien, 2012: p. 94) Por otro lado realiza una observación que permite diferenciar una idea de crecimiento con una meta fija, de otro que no la tiene, argumentando que:

“No es tanto progresar hacia un ideal al cual se estaría apuntando, siguiendo la esperanza de llegar a destino –acceder a la salvación– cuanto mantener todos los propios recursos vitales en desarrollo, y por ende sin que uno u otro, al bloquearse e inmovilizarse, al ‘fijarse’, pueda frenar ese impulso e inhibirlo.” (Jullien, 2012: p. 98-99)

Como una estructura de tres tiempos, la represión no es entonces un acto único de rechazo de la consciencia sino un triple acto de inhibir o fijar un proceso de desarrollo, ignorar este fenómeno para evitar un conflicto, hasta que por su misma naturaleza y condición esta situación estalla dando cuenta del fenómeno patológico del cual se parte, y que retorna.

La represión en el capitalismo

Medio siglo después de estas referencias, un psicoanalista como S. Nacht, perteneciente a la misma generación de psicoanalistas de la escuela francesa que J. Lacan, realizó esta observación histórica sobre las estructuras psicopatológicas y la represión:

“Ya no curamos las mismas enfermedades que en la época de Freud. Todos sabemos que éste elaboró sus principios técnicos en el tratamiento, principalmente, de histéricos u obsesivos, es decir, de enfermos con neurosis típicas, en tanto que hoy tratamos sobre todo con neurosis atípicas, a pre o parapsicóticos, caracteres neuróticos o psicopáticos. Así, de 523 enfermos examinados en el Instituto Psicoanalítico de París en 1959, sólo descubrimos un 7,2% de neurosis obsesivas y un 1,9% de neurosis fóbicas. Por el contrario, el número de los que sufren del ‘mal del siglo’ –que sufren simplemente de vivir– crece sin cesar. El hombre de hoy sufre, antes que nada, por no poder desplegar sus cargas en el mundo en que vive (y por consiguiente a sí mismo) en forma satisfactoria. Su capacidad de amar –y por lo tanto su aptitud para vivir plenamente– es asfixiada por una agresividad que la vida moderna alimenta sin cesar y reprime a la vez.” (Nacht, 1963: p. 156)

¿Qué ocurrió en tan solo medio siglo para que un psicoanalista arroje esta idea, para que este sea efectivamente así o para que meramente a él –y a su institución– se le imponga esta lectura de su experiencia clínica? ¿Qué fenómenos se imponen a la lectura, se vuelven visibles o enigmáticos para un psicoanalista del siglo XX, que no lo eran en el siglo XIX?

Creemos útil considerar algunas coordenadas de eso que Freud llama en el aparato psíquico la *realidad* o el *mundo exterior*. En particular: dos grandes estructuras sociales organizadoras y configuradoras de ese mundo, a saber, la religión y el estado. ¿Cómo se articula la estructura de la represión y la censura –a la vez psíquica y social– con las formas en que en una comunidad se organizan las creencias y las leyes, es decir, el registro de aquello en lo que se *crea* y aquello que está *permitido o prohibido*?

El psicoanálisis ha partido para esto de dos grandes mitos y

dos grandes religiones: el mito –o la “hipótesis fantástica”– del banquete totémico y el mito de Edipo por un lado, y por otro el judaísmo y el cristianismo. Por otro lado, su existencia –en Europa y América– ha atravesado procesos históricos complejos que han cursado desde imperios hasta repúblicas y monarquías parlamentarias; y desde dictaduras hasta democracias.

Pero por otro lado, muchos psicoanalistas se han referido al capitalismo, en tanto orden económico y social, por un lado, y en tanto discurso o matriz de subjetividad por otro. Analizando por ejemplo sus efectos en la estructura del *yo*, de los ideales, del superyó, etc. Continuando con esta tradición de análisis, partiremos de una idea de W. Benjamin: “Debemos reconocer en el capitalismo una religión.” (Benjamin, 1985: p. 1) La idea resulta curiosa por dos direcciones: el hábito de pensar al capitalismo como una forma de organización de la economía; el hábito de identificar al cristianismo –u otra religión– como la fuente religiosa protagónica de un estado. En Argentina, por ejemplo, se diría que la religión oficial es el catolicismo, y que hay libertad de culto.

Sin embargo, Benjamin insiste en ver, analizar y tratar al capitalismo como si fuera una religión. Siendo aún más preciso, sitúa su origen y germen en el cristianismo. No como una forma derivada de él, sino como un parásito suyo: “...se ha desarrollado en occidente como parásito del cristianismo, de tal forma, que al fin y al cabo su historia es en lo esencial la historia de su parásito, el capitalismo.” (Benjamin, 1985: p. 2) Por su parte, el cristianismo no favoreció, estimuló o crio al capitalismo, sino que “se transformó en él”. (Benjamin, 1985: p. 2) No es extraño por eso hallar junto a una gran variedad de símbolos, instituciones y prácticas del cristianismo, a símbolos, instituciones y prácticas del capitalismo. No es que las segundas sucedan a las primeras, sino que unas surgen por un proceso de parasitación y mutación de las otras.

De esta manera podemos hacer una analogía y un trazado histórico: así como la organización económica y política de la edad media –el sistema feudal– funcionaba de manera articulada o doblemente integrada al cristianismo como sistema religioso,

hallamos en la modernidad un ensamble o estructura integrada entre el estado de derecho –como orden político– y el capitalismo, como orden económico y religioso al mismo tiempo. Y tanto en el orden social como en el orden subjetivo, hallamos estructuras cristianas y capitalistas, siendo estas últimas parásitos que crecen nutriéndose de las primeras.

Benjamin precisa y describe la estructura religiosa del capitalismo a partir de cuatro puntos:

1. *Es una religión de puro culto, donde el culto es extremo, a la vez que no reconoce ningún dogma.* Puro culto o culto puro, significa que no hay en esta religión nada que no sea culto, dicho de otra manera, el culto lo cubre todo. O al menos eso pretende. Para ello no requiere de ninguna teología o dogma particular. Incluso tal vez sea por esta razón que cualquier tipo de creencia o práctica pueda funcionar al servicio del culto, y como una forma de adoración.

2. *El culto es permanente, “sin tregua y sin misericordia”.* No hay ningún día de la semana, ningún momento del día que no sea festivo. Si en el totemismo o en el cristianismo hay un día o un calendario de fiestas, ritos y sacramentos, en el capitalismo potencialmente todo –y continuamente– se vuelve festivo, ritual y sagrado.

3. *El culto no expía la culpa, sino que la engendra, es culpabilizante.*¹ En este sentido no es una religión que reforma al sujeto, sino que lo destruye, toda vez que el culto lo abraza todo y es permanente. Junto a la culpa, Benjamin sitúa también aquí a la *deuda*: la adoración permanente y de todo, no salda la deuda, sino que por el contrario, la engendra sin cesar.

4. *Su Dios debe ser mantenido oculto, y sólo en el cenit de la culpabilización debe ser invocado.*

G. Agamben, que ha retomado muchas ideas de Benjamin, volvió al tema en una entrevista subrayando esta descripción:

¹ Otra forma en que se expresa este efecto es la vergüenza, y la falta de vergüenza: “Quien fracasa en la sociedad neoliberal del rendimiento se hace a sí mismo responsable y se avergüenza, en lugar de poner en duda a la sociedad o al sistema. En esto consiste la especial inteligencia del régimen neoliberal.” (B-C. Han, 2014: p. 18)

“Para comprender lo que está sucediendo, hay que interpretar al pie de la letra la idea de Walter Benjamin según la cual el capitalismo es ciertamente una religión, es la más feroz, implacable e irracional religión que haya existido jamás porque no conoce ni tregua ni redención. En su nombre se celebra un culto permanente cuya liturgia es el trabajo y su objeto el dinero. Dios no ha muerto, se ha convertido en dinero. La Banca con sus grises funcionarios y sus expertos – ha ocupado el lugar de la iglesia y de sus curas y gobernando el crédito (incluso los créditos estatales, que han abdicado fácilmente su soberanía) manipula y administra la fe – la escasa e incierta fe – que aún le queda a nuestro tiempo. Por otra parte que el capitalismo sea hoy en día una religión, nada lo muestra mejor que el título aparecido en un gran diario nacional hace pocos días: ‘salvar al Euro a cualquier precio’. Ya ‘salvar’ es un concepto religioso pero ¿qué significa ‘a cualquier precio’? ¿Aún al costo de sacrificar vidas humanas? Solo en una perspectiva religiosa (o mejor dicho seudoreligiosa) se pueden hacer afirmaciones tan evidentemente absurdas e inhumanas.” (Agamben, 2012)

Si adoptamos como hipótesis que el capitalismo, como orden económico y social, es en buena parte la religión en la que creemos, el culto que practicamos, cabe preguntarnos: ¿de qué manera funciona en ella la experiencia de la represión y la censura: de la sexualidad, del deseo, y de la vida en general?

El poder no reprime, excita

La obra de M. Foucault puede considerarse en muchos aspectos un tratamiento de esta pregunta. En *Historia de la sexualidad* se refirió al tema con el título de “la hipótesis represiva”:

“La pregunta que querría formular no es: ¿por qué estamos reprimidos?, sino: ¿por qué decimos con tanta pasión, tanto rencor contra nuestro pasado más próximo, contra nuestro presente y contra nosotros mismos, que estamos reprimidos?” (Foucault, 1976: p. 14)

Observa que la cualidad del poder no es tanto reprimir cuanto *incitar*, incluso *excitar*. En lo concerniente a la sexualidad, Foucault interroga la hipótesis represiva, no sólo en nuestra época, sino en la época victoriana, para señalar que el poder sobre la sexualidad procede y procedió siempre antes bien produciendo sexualidades que anulándolas. Como una suerte de juego a las escondidas, el poder reprime la sexualidad sólo para poder perseguirla. La fuerza a esconderse para poder así salir a buscarla:

“Poder y placer no se anulan; no se vuelven el uno contra el otro; se persiguen, se encabalgan y reactivan. Se encadenan según mecanismos complejos y positivos de excitación y de incitación. Sin duda, pues, es preciso abandonar la hipótesis de que las sociedades industriales modernas inauguraron acerca del sexo una época de represión acrecentada. No sólo se asiste a una explosión visible de sexualidades heréticas. También –y éste es el punto importante– un dispositivo muy diferente de la ley, incluso si se apoya localmente en procedimientos de prohibición, asegura por medio de una red de mecanismos encadenados la proliferación de placeres específicos y la multiplicación de sexualidades dispares.” (Foucault, 1976: p. 51)

La idea que Foucault construye del poder se liga antes bien a una relación de producción que a una relación de prohibición: el poder no reprime, no oculta, no calla, sino que *incita, muestra y habla*. En *Vigilar y castigar* se refirió en el mismo sentido:

“Hay que cesar de describir siempre los efectos de poder en términos negativos: ‘excluye’, ‘reprime’, ‘rechaza’, ‘censura’, ‘abstrae’, ‘disimula’, ‘oculta’. De hecho el poder produce; produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad.” (Foucault, 1975: p. 198);

“...la hermosa totalidad del individuo no está amputada, reprimida, alterada por nuestro orden social, sino que el individuo se halla en él cuidadosamente fabricado, de acuerdo con toda una táctica de las fuerzas y de los cuerpos.” (Foucault, 1975: p. 220)

Ahora bien, señalar que el poder no reprime, sino que excita y produce, no significa que no opere represivamente, o que la re-

presión se diluya. Y esto, por dos razones. En primer lugar porque el poder, en tanto fuerza positiva, no deja de actuar negativamente. Dicho de otra manera: la represión funciona alternativamente, sucesivamente y articuladamente de manera negativa y positiva. En segundo lugar, porque operar positivamente no vuelve al poder menos represivo, sino acaso aún más. Lacan, para referirse a esto, definió al *superyó* no sólo como una *instancia de prohibición* sino como un *imperativo de goce*, cuyo mandato es “goza” (Lacan, 1972-1973: p. 11). Si la represión que describió Freud, a expensas de la *realidad* y del *superyó*, funciona como una censura psíquica, ¿cómo funciona una represión que toma como punto de partida un *imperativo de goce*?

Bibliografía

- Agamben, G. (2012) Entrevista: *El capitalismo es una religión irracional*. Peppe Salvá. Ragusa Noticias.
- Benjamin, W. (1985) *El capitalismo como religión*. Selected Writings 1913-1926, editado por Michael Jennings y Marcus Bullock, Harvard University Press; pp. 288-291.
- Foucault, M. (1975) *Vigilar y castigar*. Ed. Siglo XXI. Buenos Aires, 2003.
- Foucault, M. (1976) *Historia de la sexualidad*. Tomo 1: La voluntad de saber. Siglo XXI. Buenos Aires, 2008.
- Freud, S. (1900) *La interpretación de los sueños*. En: O. C. v. 2. Biblioteca Nueva. España, 2006.
- Freud, S. (1910) *Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente (Caso Schreber)*. En: O. C. v. XII. AE. Buenos Aires, 2007.
- Freud, S. (1916) *19ª conferencia: Resistencia y represión*. En: O. C. v. XVI. AE. Buenos Aires, 2007.
- Freud, S. (1924) *La pérdida de la realidad en la neurosis y la psicosis*. En: O. C. v. XIX. AE. Buenos Aires, 2007.
- Freud, S. (1987) *Carta 79 a W. Fliess*. En: O. C. v. I. AE. Buenos Aires, 2007.
- Han, B-C. (2014) *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Herder. Buenos Aires, 2015.
- Jullien, F. (2012) *Cinco conceptos propuestos al psicoanálisis*. Ed. Cuenco de plata. Buenos Aires, 2013.
- Lacan, J. (1972-1973) *Seminario 20: Aún*. Paidós. Buenos Aires, 2006.
- Nacht, S. (1963) *Los factores de curación en el tratamiento psicoanalítico*. En: La presencia del psicoanalista. Ed. Proteo. Buenos Aires, 1967.
- Nothomb, A. (2000) *Metafísica de los tubos*. Anagrama. España, 2000.



La alienación social

“La lección dada por el marxismo reside en la importancia que es necesario acordar al contexto en el que tienen lugar los cambios y los acontecimientos. La debilidad del psicoanálisis consistió en otorgar una importancia, a veces exclusiva, a los factores intrapsíquicos presentes en las neurosis, desconociendo, de este modo, el peso del entorno sobre el nacimiento de la ‘enfermedad mental’. Aislada de su contexto, ésta se vio amputada de la verdad de un saber que hubiera podido ser puesto al servicio, no tanto de la ‘liberación de los problemas personales’, como de la lucha contra el problema mucho más vasto de la alienación social.”

Maud Mannoni
José Bleger

DEL DISCURSO CAPITALISTA EN J. LACAN. NOTAS PARA UN EJERCICIO GENEALÓGICO I

Juan Pablo Pinto Venegas

Los cadáveres de las maquinas, herramientas, locales de trabajo, etc., siguen existiendo siempre separados de los productos que ayudaron a crear.

K. Marx

¿Podemos reconocer a la altura de los años 70', con la producción de los cuatro discursos en Lacan –del amo, de la histeria, universitario y psicoanalítico– una preocupación explícita por lo social, lo que decanta en una suerte de sistematización? Los discursos son estructuras sociales e históricas que permiten cierto modo de hacer lazo social y de subjetivación. En estos dispositivos-máquina el sujeto ya no es solo efecto de la estructura¹ sino mas bien ha entrado en relación de identidad con ella. La *S* tachada, que representa al sujeto dividido en la economía de los discursos esta comprometida al interior de los mismos, ya no es sólo efecto. El sujeto *es* en la estructura. Cada vez que toma la palabra, desde algún lugar dentro del discurso pareciera producirse a sí mismo. En este sentido es importante aclarar que Lacan no se refiere a los discursos en términos de significación social, de relato o a los discursos en su *discursividad*, sino en tanto estructuras de formalización del vínculo social. Por ejemplo, no son los discursos

¹ Lo que de algún modo pone en cuestión su fugacidad.

políticos o religiosos que podemos ubicar en términos generales, sino más bien estos podrían eventualmente ser contenidos por estas grandes máquinas de lenguaje que son sin palabras. Esta es una característica de discurso del Lacan de los 70', el discurso es sin palabras, estructuras vacías en las cuales "se instaura cierto número de relaciones estables, en las que puede ciertamente inscribirse algo mucho más amplio, algo que va más lejos que las enunciaciones efectivas. (Lacan 1969-1970: p. 10-11)

Sobre el discurso capitalista

En torno a estos cuatro discursos aparece un quinto, el discurso capitalista, también llamado pseudo-discurso, ya que a diferencia de los otros cuatro no hace lazo, tampoco reconoce la castración y la imposibilidad; forcluye las cosas del amor.

"Lo que distingue al discurso del capitalista es esto: la *verwerfung*, el rechazo, el rechazo fuera de todos los campos de lo simbólico, con lo que yo dije que tiene como consecuencia. ¿El rechazo de qué? De la castración. Todo orden, todo discurso que se entronca en el capitalismo, deja de lado lo que llamaremos las cosas del amor, amigos míos. Ven eso, ¿eh? No es poca cosa." (Lacan, 1971-1972: p. 61)

Las referencias a este discurso son breves y esporádicas y las podemos ubicar a fines de los años 60' y principios de los 70'.



Es en una sola ocasión que Lacan formaliza la escritura de este quinto discurso, el 12 de mayo de 1972, en una conferencia en Milán. Como se ve en la figura, en términos generales el discurso capitalista consiste en una variación del discurso del amo, el cual Lacan hace coincidir con la categoría de inconsciente. Es

en este sentido que el discurso analítico sería su reverso (Lacan, 1969-1970). En el lugar del agente del discurso del amo antiguo tenemos el significante que comanda $-S_1-$ mientras que en el discurso capitalista, mediante este movimiento de torsión, en vez del significante amo tenemos al sujeto de la división subjetiva, representado con la S tachada, ¿libre de las determinaciones del inconciente? También podemos observar que al no estar presente la barra de imposibilidad y al tener un cambio de orientación en las flechas, el objeto a entra en relación directa, circular e infinita con el sujeto barrado. ¿Dónde ubicar el deseo?

Usos del discurso capitalista en psicoanálisis

Existe una relación inversamente proporcional entre lo que Lacan teorizó alrededor de este discurso y la cantidad de veces que es citado, verbalizado y mencionado por las producciones teóricas en la actualidad. Pareciera ser condición *sine qua non* que cuando se habla de la época, de lo actual, se cita a este discurso... ¡lo que de algún modo viene a realizarlo en tanto estructura vacía! Da la sensación en tanto psicoanalistas que el discurso capitalista puede echar luz sobre la oscuridad de las presentaciones sintomáticas actuales, de los nuevos modos de goce (toxicomanías, ataques de pánico, trastornos alimenticios, etc.) ¿En tanto producidos por este? Por mi parte sumaría a esta lista de los trastornos de la época la *discapacidad social*, sujetos que por generaciones han sido marginados y marginadas por la institucionalidad, que viven en situación de calle, personas que deambulan por las guardias de los hospitales, locos y adictos, polisintomáticos y policonsumidos que, por lo general, resisten y son resistidos por los dispositivos clásicos de atención en salud mental.¹

Podemos jugar un poco y hacer el ejercicio de recortar tres dimensiones de *usos* del discurso capitalista que se hacen en psicoanálisis: un uso *descriptivo*, otro *dinámico* y otro *estructural*.² El

¹ “Una máquina que no presta servicios en el proceso de trabajo es inútil.” (Marx, 1867)

² Salta a la vista la semejanza entre las tres categorías de inconciente

primero es el más frecuente y común, es un uso *descriptivo*, es el de los grandes títulos “transgresores” y “metonímicos”, el que utilizamos para hablar de “la época”, “neoliberalismo y subjetividad” “capitalismo y modos de goce”, “síntomas actuales y capitalismo”, la lista es extensa. Desde este uso se desprende que lo problemático del impacto en la dimensión subjetiva del modelo económico y social empezó con el Lacan de los 70', que lo *actual* comenzó hace unos años atrás. A mi entender no es así, basta con revisar a Freud de fines del siglo XIX, su primera organización psicopatológica, en ella hay una referencia clara y precisa a las neurosis de angustia (en donde lo actual no solo incluye al momento subjetivo presente sino también a la época). Freud separa las psiconeurosis que tienen presente el mecanismo psíquico (represión e inconsciente) de las neurosis actuales, neurastenia y neurosis de angustia, en donde el trabajo de lo inconsciente se encuentra ausente. Esta propuesta freudiana viene a relativizar el *panic attack* como trastorno paradigmático de la sociedad del *like*, es decir el discurso capitalista no es necesariamente sinónimo de siglo XXI. ¿Cuándo empieza la época, el capitalismo, lo actual?

El segundo uso común que se hace del discurso capitalista, a mi entender coincide un poco más que el anterior con el espíritu de lo planteado por Lacan, es un uso *dinámico*. El discurso capitalista en tanto dispositivo-máquina productora de subjetividad y modos de goce. Los discursos en tanto promotores o no del lazo social, así como también ellos mismos, en tanto productos históricos y sociales; responden a una época determinada con impacto directo en la subjetividad y los síntomas actuales. Es la organización del tejido social en cierta época y bajo ciertas coyunturas económicas y políticas, modo de organización que el analista puede tener presente o no al momento de ejercer el oficio. Encarna una potencia clínica.

El último uso aparece con menos frecuencia. El uso *estructu-*

que podemos ubicar en Freud a lo largo de su obra. Aclaremos aquí, que si bien es cierto se utilizarán las mismas, estas no corresponden necesariamente a la forma en que se elaboró y es pensado el concepto freudiano.

ral se presenta alejado de lo propuesto originalmente por Lacan pero no por ello menos potente e interesante. Es el uso del discurso capitalista para pensar *lo político*. Es el reverso del primer uso. Existe un péndulo que va entre un extremo en el cual el discurso capitalista es vaciado de significación, meramente enunciativo, hacia el otro extremo en donde adquiere una connotación eminentemente crítica. Esta última es la que lleva a la confluencia –no nueva– entre psicoanálisis y marxismo. Sabemos que Lacan crítico tanto a las izquierdas y las derechas, pero aun así se refirió a Marx e indagó en la problemática social.

“...las referencias y configuraciones económicas son aquí mucho más propicias que las que se ofrecían a Freud provenientes de la termodinámica” (Lacan, 1968-1969: p. 21)

Es el material del cual Lacan se sirve para pensar la clínica en relación a la época. De todos modos da la sensación que el encuentro con Marx tiene un carácter obligatorio, es una cita forzada por la coyuntura social. Esto se infiere de las torsiones a las cuales Lacan somete parte de la teoría marxista, las cuales pueden llegar a convertirse incluso en lo contrario. Por ejemplo, la homologación entre su *plus de gozar* y la *plusvalía*. Para Marx la plusvalía es el excedente económico a la vez que un modo de relación social entre el capitalista y los trabajadores (el primero se apropia de la fuerza de trabajo y del resultado del trabajo final de los segundos). Por otro lado lo que se acumula bajo el modo de producción capitalista, no sólo se acumula sino que se invierte, y organiza la producción y reproducción del sistema mientras que a diferencia, el plus de goce propuesto por Lacan es ingobernable, es puro consumo, ya que no produce nada, más bien su carácter es improductivo, y por lo tanto no es acumulable. Al parecer no es tan simple hacer una equivalencia entre la economía de mercado y la economía de goce. El uso estructural encarna una potencia crítica y política del concepto.

Como vemos el uso que se hace en psicoanálisis del discurso capitalista es múltiple. Esto responde por un lado como mencionamos anteriormente a las pocas referencias precisas que pode-

mos encontrar en Lacan mismo. Las mismas son fugaces y evanescentes. Por otro lado existe una *resistencia positiva* por parte de los analistas al referirse al concepto. Con resistencia positiva me refiero a que de un modo hay insistencia y proliferación en la cita –¡capitalismo aquí y allá!–, a la vez que existe una suerte de negación o desconocimiento de su significado así como también de su potencia crítica.

Antecedentes – Con Freud

Dentro de una genealogía posible del discurso capitalista es admisible ubicar recortes y notas –que siempre serán incompletos y abiertos–, en Lacan tanto como en Freud, lógicamente anteriores a los años 70`, recortes y notas que vengan a cubrir lagunas conceptuales, a develar intereses implícitos, a mostrar continuidades y discontinuidades, las cuales den el inicio hacia una estabilización conceptual. Cae de suyo que es posible, a parte de éstas, ubicar más y nuevas puntualizaciones no sólo en estos autores sino también en muchos otros, algunos por fuera del campo psicoanalítico, como por ejemplo Marx. Quedará pendiente para otra ocasión.

Cuando Freud se refiere a la cultura y su relación con el ser humano la constante es el antagonismo irremediable entre el sujeto y la civilización. Esta última se erige sobre la renuncia del sujeto a la satisfacción *toda*. Es más, este debe introyectar una parte de ese componente agresivo, sofocar las pulsiones, *cambiar un trozo de dicha por un trozo de seguridad* (Freud, 1936). El precio es la neurosis, la enfermedad. Pero al igual que no hay satisfacción *toda*, no hay renuncia *toda*. Sólo una solución de compromiso. Ya que queda sin tramitación un componente de la pulsión, mortífero, refractario a toda forma de organización social en este sentido, desde tres fuentes de sufrimiento se hace notar el malestar en el sujeto de la civilización: desde el propio cuerpo, desde la naturaleza y desde las relaciones sociales (Freud, 1936). La cultura será el medio por el cual el ser humano hará frente a ese malestar. Mas este propósito no se cumple del todo, la cultura

falla. Las catástrofes naturales, la finitud del cuerpo son variables que escapan a la intervención del ser humano. ¿Pero qué ocurre con la tercera fuente? ¿Por qué el sujeto no ha podido producir una organización que permita el buen vivir en sociedad? ¿Por qué habría enfermedad, desdicha, fenómenos de violencia? ¿Por qué la ciencia en tanto producto privilegiado de la cultura parece también desviarse de su objetivo principal, hacer la vida de los hombres en sociedad más placentera? Hay algo en el desarrollo económico y científico que produce malestar en sí mismo. La ciencia puede emplearse en contra del hombre, producir su aniquilamiento, señala Freud (1927). Pareciera ser que la ciencia hace ya varias décadas, al entrar en conjunción con el mercado, desde los primeros procesos –más de un siglo atrás– de industrialización hasta nuestros días, ha enloquecido. Ya no hay grandes programas científicos sino intervenciones técnicas, la ciencia se presenta desregulada en tanto no persigue como objetivo primero la salud y el bienestar.

*

En relación a la tercera fuente, la cultura “comprende todas las normas necesarias para regular los vínculos entre los hombres y, en particular, la distribución de los bienes asequibles” (Freud, 1928: p. 6) Freud postula una relación directa entre el vínculo entre los hombres y la distribución de los bienes materiales. El modo en que se organiza una sociedad económica y políticamente influye sobre el lazo social. Es así como por ejemplo, el ser humano puede usar al otro como objeto, *tomándolo como un bien*, ya sea como objeto sexual o explotando su *fuerza de trabajo*¹: “...los vínculos recíprocos entre los seres humanos son profundamente influidos por la medida de satisfacción pulsional, que los bienes existentes hacen posibles.” (Freud, 1927: p. 6)

Si la distribución de los bienes que produce una sociedad fuese más equitativa con seguridad el vivir en comunidad sería más

¹ Idea acuñada por Marx.

tolerable, disminuiría la desdicha, más el problema de los vínculos entre los hombres seguirá siendo una constante. (Freud, 1927).

*

La cultura –en tanto organizadora del tejido social– es impuesta por una minoría a una mayoría (Freud, 1927), por lo tanto necesita ejercer cierto grado de compulsión, específicamente compulsión al trabajo para mantenerla con vida. La cultura utiliza diferentes dispositivos de control y coerción que permitan la reproducción social, sabemos que la masa es ingobernable, no quiere ceder la satisfacción pulsional (Freud, 1936). En la época del totalitarismo, de las banderas y naciones, aparece la figura del líder, arquetipo del padre (Freud, 1912). El líder de *personalidad sobresaliente*, subrogado del padre, podrá organizar la masa, el tejido social, sólo en la medida que los individuos se organicen libidinalmente vía identificación entre ellos y con su figura, una función simbólica necesaria para la regulación, un corte. ¿Qué hay de la regulación en la época en la cual los semblantes del padre han declinado? Sujetos agrupados en torno a un modo de consumir.

*

No se trata sólo de enfermedad, sino de su incremento. Freud llama la atención en cómo en su época la enfermedad –derivado necesario del vivir en sociedad– no solo existe sino que ha ido en aumento. La modernidad ha incrementado el malestar subjetivo. Freud se pregunta por este incremento de la *nerviosidad* moderna (1912). ¿Cuales serían las causas? ¿Qué es lo que lleva a enfermar? Sabemos que el antagonismo entre el sujeto y la cultura es la causa principal del padecimiento, que el componente sexual sofocado por la cultura es el factor etiológico. Mas si hay incremento de la nerviosidad debe haber necesariamente otros

factores involucrados en dicho aumento. Como factor secundario Freud, en diálogo con otros autores cita:

“...los extraordinarios logros de los tiempos modernos, los descubrimientos e invenciones en todos los campos, el mantenimiento del progreso frente a la creciente competencia, sólo se han logrado mediante un gran trabajo intelectual, y sólo este es capaz de conservarlos. La lucha por la vida exige del individuo muy altos rendimientos, que puede satisfacer únicamente si apela a todas sus fuerzas espirituales; al mismo tiempo, en todos los círculos han crecido los reclamos de goce en la vida, un lujo inaudito se ha difundido por estratos de la población que antes lo desconocían por completo.” (Freud, 1908: p. 164-165)

También reflexiona sobre las clases sociales en torno al desarrollo industrial, en cómo existiría una prevalencia e incremento de enfermedad en los sujetos provenientes de origen humilde y que por alguna razón han ascendido socialmente:

“También, harto a menudo es motivo de reflexión para el médico observar que la nerviosidad aqueja justamente a los descendientes de padres que, oriundos de condiciones de vida campesinas, simples y sanas, criados en familias toscas pero vigorosas, llegan en tren de conquistadores a la gran ciudad y hacen que sus hijos en breve lapso se eleven hasta un nivel cultural alto. Pero sobre todo los propios neurólogos han proclamado expresamente el nexo entre la ‘nerviosidad creciente’ y la vida cultural moderna.” (Freud, 1908: p. 164)

La enfermedad ha ido en aumento no solo en la masa representada por el campesino que ha migrado a la ciudad, la gente de *aldea*, los obreros en las fábricas –masa que ha entrado en el circuito producción-consumo– sino también por la minoría que ha ascendido socialmente, que ha acumulado un pequeño capital. Esta descripción que hace Freud es continuada por Lacan en su indistinción de clases: *todos son proletarios*. Todos en tanto habitantes, en tantos presas de un discurso. Si bien es cierto –¡todos respiramos!–, más no el mismo aire.

Con Lacan

En los años 50' Lacan emprende una crítica al post-freudismo, específicamente a la *ego-psychology*. El término post-freudiano es una designación peyorativa pero también política (Murillo, 2017). Con este término es posible designar a los diversos autores que vienen al espacio que hay entre lo planteado originalmente por Freud y el retorno al mismo propuesto por Lacan. Lugar marcado por el desvío que de la experiencia freudiana hace el psicoanálisis. Principalmente, desvío que desconoce su *espíritu terapéutico*.

“Bajo el nombre de *behaviourismo* domina hasta tal punto la noción de psicología en norteamérica, que esta claro que a estas alturas ha recubierto totalmente en el psicoanálisis la inspiración freudiana.” (Lacan, 1953: p. 235)

En este contexto, Lacan define al *ego*, núcleo conceptual de la *ego-psychology*, como síndico de las funciones que el hombre utiliza para adaptarse a la realidad, es decir una estructura implicada en la alineación social (Lacan, 1950). En este sentido al igual que *toda* psicología, “debe estar afectada por los ideales de la sociedad en la que se produce” (Lacan, 1950: p. 144). En este sentido cabe preguntarse, ¿por qué habría una psicología dedicada a fortalecer el yo? ¿Cuáles son los ideales de la sociedad llamada norteamericana? Lacan critica la intención de proponer al psicoanálisis en términos adaptativos así como también el proponerlo como una teoría a-histórica. Podemos ubicar en *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis* (1953), con el término *american way of life*, el cómo Lacan desliza una breve pero fina crítica a la sociedad estadounidense, así como también a la psicología que se desprende desde sus facultades. Una sociedad marcada por el consumismo, que promueve el desarrollo individual y competitivo, es decir una sociedad producida y regulada por un modelo económico y social particular que deferencia *los votos del estudio de mercado* (Lacan, 1957).

La psicología, al igual que el psicoanálisis, es efecto de la so-

ciudad desde la cual se produce. Es decir, tiene una historia y coyuntura al igual que sus conceptos y nociones. Aunque ciertamente el psicoanálisis nace en una época determinada, el mismo, no puede estar al servicio de los ideales que la sustentan. Es decir, se encuentra en las *antípodas* de la adaptación y coerción social. ¿Será su función resistir?

*

Tempranamente, Lacan en 1936 se refiere a la familia como dispositivo de subjetivación, destinada a transmitir la cultura y *estructuras* de comportamiento, lo cual permitiría mantener cierto tipo de orden y relación social. Es decir, la propone como un dispositivo que se encuentra en crisis a partir de la declinación de la *imago paterna*, crisis causada por el modo de organizarse la economía, la política y el “progreso social”, con efectos directos en la subjetividad.

“Pero un gran numero de efectos psicológicos nos parecen derivarse de un declive social de la Imago paterna. Ocaso condicionado por el retorno sobre el individuo de efectos extremos del progreso social, ocaso que se advierte sobre todo en nuestros días en las colectividades que más padecen estos efectos: concentración económica, catástrofes políticas.” (Lacan, 1938: p. 71)

Del ejercicio

Un ejercicio genealógico supone que la historia de un concepto no es unívoca ni cronológica, que ésta admite versiones y usos, que una noción está hecha de quiebres y continuidades, que las ideas emergen en un momento determinado dentro de una trama histórica. Este ejercicio es siempre parcial, no ofrece respuestas sino que abre preguntas y líneas posibles de investigación. No es poco común entre nosotros los psicoanalistas el psicologismo, sobre todo al momento de pensar lo social o referirse a lo

político. El uso del discurso capitalista, siguiendo a Lacan, suele ser una muestra de ello. ¿Es posible una sociedad sosteniendo la caída del deseo?¹ Quizás para plantear salidas a este discurso... nuestra función... haya que pensar primeramente cómo se ha entrado en él y cómo se mantiene hasta la actualidad.

¹ También es frecuente el referirse a categorías fuera de nuestro campo, desconociendo muchas veces su significado o la coyuntura desde la cual emergieron; el uso de nociones como modernidad, posmodernidad, neo-liberalismo, son algunos ejemplos.

Bibliografía

- Freud, S. (1908) *La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna*. Obras Completas, vol. IX. Ed. Amorrortu. Buenos Aires, 2012.
- Freud, S. (1927) *El porvenir de una ilusión*. Obras Completas, vol. XXI. Ed. Amorrortu. Buenos Aires, 2012.
- Lacan, J. (1938) *Los complejos familiares en la formación del individuo*. En: Otros escritos. Ed. Paidós. Buenos Aires, 2016.
- Lacan, J. (1950) *Intervención en el I congreso mundial de psiquiatría*. En: Otros escritos. Ed. Paidós. Buenos Aires, 2016.
- Lacan, J. (1953): *Función y campo de la palabra y del lenguaje en el psicoanálisis*. En: Escritos 1. Ed. Siglo XXI. Argentina, 2002.
- Lacan, J. (1957) *Instancia de la letra o la razón desde Freud*. En: Escritos 1. Ed. Siglo XXI. Argentina, 2002.
- Lacan, J. (1968-1969) *Seminario 16: De un Otro al otro*. Ed. Paidós. Buenos Aires, 2013.
- Lacan, J. (1969-1970) *Seminario 17: El reverso del psicoanálisis*. Ed. Paidós. Buenos Aires, 2013.
- Lacan, J. (1970a) *Radiofonía*. En: Otros escritos. Ed. Paidós. Buenos Aires, 2016.
- Lacan, J. (1970b) *Televisión*. En: Otros escritos. Ed. Paidós. Buenos Aires, 2016.
- Lacan, J. (1971-1972) *Seminario 19: ...o peor*. Ed. Paidós. Buenos Aires, 2016.
- Marx, K. (1867) *El capital*. Tomo I/Vol. 1. Ed. Siglo XXI. Argentina, 2012.
- Murillo, M. (2017) *¿Qué es un post-freudiano?* En: ¿Qué son los tres registros? Genealogía de una hipótesis de J. Lacan. Ed. Brueghel. Buenos Aires, 2017.



Sólo tengan relación con lo que aman

“Hay sensibilidades sustanciales, existen los que tienen una sensibilidad sustancial. Yo sueño con hacer alguna cosa sobre la sensibilidad filosófica. Es así que encontrarán los autores que cada uno amará. No estoy diciéndoles que sean spinozistas, porque me importa un bledo. Lo que no importa un bledo es que ustedes encuentren lo que les hace falta, que cada uno de ustedes encuentre los autores que les hacen falta, es decir, los autores que tienen algo para decirles. Lo que a mí me atormenta en filosofía es esa elección. Es igual que cuando se habla de una sensibilidad artística, por ejemplo de una sensibilidad musical. La sensibilidad musical no es indiferenciada, no consiste solamente en decir: amo la música. Quiere decir también que extrañamente, en cosas que yo mismo no comprendo, tengo algo que ver particularmente con tal: “ah, para mí es Mozart. Mozart me dice algo”. Es curioso eso. En filosofía es lo mismo. Hay una sensibilidad filosófica. Allí también es una cuestión de moléculas, si aplicamos todo lo que acabamos de decir hace un momento. Nos encontramos con que las moléculas de alguien serán atraídas, serán ya, en cierta forma, cartesianas. Hay cartesianos. Bueno, com-

prendo, un cartesiano es alguien que leyó bien a Descartes y que escribe libros sobre Descartes. Pero eso no es muy interesante. Al menos hay cartesianos a un nivel mejor. Consideran que Descartes les dice algo al oído a ellos, algo fundamental para la vida, incluida la vida más moderna. Bueno, a mí, tomo mi ejemplo, realmente Descartes no me dice nada, nada, nada, nada... Se me va de las manos, me embola. Sin embargo, no voy a decir que es un pobre tipo, es evidente que tiene genio. Bueno, de acuerdo, tiene genio, pero yo, por mi cuenta, no tengo nada que hacer con él. Jamás me dijo nada. Bueno ¿y Hegel? ¿Cómo se explican estas cuestiones de sensibilidad, qué es eso, qué quieren decir estas relaciones moleculares?

Yo abogo por relaciones moleculares con los autores que leen. Encuentren lo que les gusta, no pasen jamás un segundo criticando algo o a alguien. Nunca, nunca, nunca critiquen. Y si los critican a ustedes digan: "De acuerdo" y sigan, no hay nada que hacer. Encuentren sus moléculas. Si no las encuentran, ni siquiera pueden leer. Leer es eso, es encontrar vuestras propias moléculas. Están en los libros. Vuestras moléculas cerebrales están en los libros. Yo creo que nada es más triste en los jóvenes en principio dotados que envejecen sin haber encontrado los libros que verdaderamente hubieran amado. Y generalmente no encontrar los libros que uno ama, o no amar finalmente ninguno, da un temperamento... y de golpe uno se hace el sabio sobre todos los libros. Es una cosa rara. Nos volvemos amargos. Ustedes conocen la especie de amargura de ese intelectual que se venga contra los autores por no haber sabido encontrar a aquellos que amaba... el aire de superioridad que tiene a fuerza de ser tonto. Todo eso es muy enojoso. Es preciso que, en última instancia, sólo tengan relación con lo que aman."

Gilles Deleuze
En medio de Spinoza

LOS AFECTOS COMO EFECTO DE LA LENGUA

Tomasa San Miguel

Cada uno lee lo que escribe su cuerpo.

D. Foenkinos

En la transmisión de la enseñanza de Lacan ha habido muchas veces desdén respecto de la cuestión de los afectos. Tanto para revisar las hipótesis relativas a su constitución metapsicológica como a su incidencia en la experiencia analítica. Creo que esa posición responde al intento de desentenderse del cuerpo. Lacan lo ha mencionado en algunos pasajes a lo largo de su enseñanza, ha dicho que lo criticaban por esto. Sin embargo en el *Seminario 10* le dedica todo un año a la angustia como traducción subjetiva de la presencia del objeto *a*, allí donde falta la falta. Traducción subjetiva que “agarra” el cuerpo de manera ineludible y demuestra la presencia de otra cosa, no especular.

En mi lectura, es a partir del *Seminario 19* donde Lacan hace un fuerte trabajo sobre la cuestión de los afectos y del cuerpo. No sin sus antecedentes, pero guiado por nuevas conceptualizaciones, nos ofrece una formalización interesante de la articulación entre cuerpo, letra, *lalengua* y *Otro*. Lo cual conlleva la revisión de la transferencia y el deseo del analista.

Desentenderse del cuerpo del que consulta y del cuerpo del

analista se ha subrayado muchas veces en la “enseñanza de la enseñanza”. Es al mismo tiempo lo que otros autores le han criticado a Lacan. Es también aquello en lo que se basa la crítica, desvalorización o negación, que le han hecho autores científicos planteando su enseñanza como algo inútil o caduco, al mismo tiempo que homologa cuerpo y organismo basando su preocupación por la causa en el organismo. Posición en las que abrevan las corrientes cognitivo-conductuales.

Muchas veces parece que aquellos detractores más o menos fanáticos en su pelea se hubieran quedado con la primera enseñanza, lo simbólico, la estructura, aquello donde uno tiene de donde agarrarse para dejar por fuera lo social y el cuerpo.

Toda lectura es una decisión y toda traducción al mismo tiempo traición. No se trata de que alguien tenga la última palabra sino de ver en qué punto las enseñanzas de un maestro nos sirven para pensar mejor, que en este caso mejor es más abierto, orientados por el *no todo* y no por toda la interpretación posible, un caso y su sufrimiento.

No es sin Lacan ni sólo con Lacan. ¿Por qué habría que pedirle un *todo* cuando su obra se sostiene en la demostración del *no todo*? Razones de diversa índole, políticas, neuróticas de cada quien y de una masa, cénicas, acomodaticias y de mercado.

Los afectos y el saber

Lacan, en la página 167 del *Seminario 20* dice:

“Este ser (se refiere al ser que habla) permite dar cuenta de hasta donde llegan los efectos de *lalengua* por el hecho de que presenta toda suerte de afectos que permanecen enigmáticos. Estos afectos son el resultado de la presencia de *lalengua* en tanto que articula cosas de saber que van mucho más allá de lo que el ser que habla soporta de saber enunciado”.

Destaco de esta cita tres términos: los afectos, *lalengua*, el saber. Respecto del saber me interesa destacar dos vertientes: 1. el saber como un enigma presentificado por el inconsciente en el ser

que habla. Cuando esto se nos revela por el discurso analítico se demuestra una dimensión del saber como aquello que se articula, que hace cadena, discurso. En él, el saber en el lugar de la verdad, siempre dicha a medias; 2. al mismo tiempo en esta cita hay otra dimensión del saber articulado a la experiencia del inconsciente, en cuanto está hecho de *lalengua*.

¿Qué entendemos por experiencia del inconsciente? El inconsciente es testimonio de un saber en tanto que en gran parte escapa al ser que habla. Es interesante porque esto que escapa es justamente de lo que se hace experiencia. La experiencia de que algo escapa al yo, a la consciencia, al pensamiento. Experiencia que sólo encuentra su soporte en el cuerpo.

Los efectos de aquello que escapa anidan en el cuerpo. Es en este punto que articulo *lalengua* y afectos. Los afectos son efecto de *lalengua*. La experiencia se liga a ellos, y ellos, los afectos, al cuerpo; son evidencia corporal que testimonia de una experiencia.

La experiencia del inconsciente entonces es afectación de un cuerpo, experiencia de un saber que escapa y toca el cuerpo. La pregunta que insiste y retorna en toda la enseñanza de Lacan es: ¿cómo operan las palabras en la experiencia analítica? ¿Cómo es que las palabras tocan el cuerpo? ¿Cómo es que tocan esa oscura intimidad que constituye el cuerpo? ¿Cómo es que la palabra extingue un síntoma, en tanto él da testimonio de la discordia entre cuerpo y palabra en la neurosis?

Estas cuestiones que van escalonando la enseñanza de Lacan no se refieren a la palabra como signifiante encadenado, sostén simbólico, orden y legalidad en la constitución de un cuerpo imaginario, sino más bien a la palabra que afecta el goce de un cuerpo.

Estas preguntas son pertinentes porque apuntan al corazón de nuestro oficio. El análisis opera con palabras, no cualquiera, palabras que afectan. Afectar es afectar un cuerpo. No importa que el lenguaje diga o no diga la verdad. “La ética es huir de los malos encuentros”, señala Deleuze hablando sobre Spinoza.

Retomando el tema que nos ocupa, afectos y *lalengua*, definiremos a *lalengua* como enjambre de S_1 , zumbido que afecta al

viviente, lo toca, tirón de lo simbólico en su vertiente de letra que deja como saldo los afectos y la capacidad de afectarse de un cuerpo.

Respecto de este punto pensamos que la referencia de Lacan es Spinoza. En la *Ética* el autor define al cuerpo por sus modos de componer relaciones de fuerzas, entre sus partes y con otros cuerpos, y los afectos como grados de potencia que esas relaciones comportan. El deseo, la tristeza y la alegría, son “los tres afectos primitivos”. El deseo es la esencia misma del hombre, la alegría es un aumento de la potencia de actuar, y la tristeza una disminución de la potencia. Entiende a los afectos como los modos por los que el cuerpo puede ser afectado, pensamientos, acciones, pasiones variando la potencia de ese cuerpo.

Subrayamos al tomar esta referencia la articulación entre afectos y afectación, los afectos son resultado de la afectación entre cuerpos.

Lacan por su parte, en la página 167 del *Seminario 20*, dice: “*la lengua* nos afecta primero por todos los efectos que encierra y que son afectos”. En esta línea, define al lenguaje como elucubración de saber sobre *la lengua* y en la página 168:

“Si se puede decir que el inconsciente está estructurado como un lenguaje es por el hecho mismo de que los efectos de *la lengua*, ya allí como saber, van mucho más allá de todo lo que el ser que habla es capaz de enunciar.”

Afectos, cuerpo

El inconsciente es el misterio del cuerpo que habla. Si los afectos, angustia, tristeza, alegría, pudor, entusiasmo son efecto de *la lengua* es porque ellos responden en el cuerpo a la afectación de *la lengua* sobre el viviente. Dan cuenta del nudo entre viviente y decir que constituye al parlêtre o ser que habla, pero sobre todo ser que es hablado. En ese ser hablado se constituyen los afectos más por la sonoridad, el canturreo de la *la lengua* y la escritura de la letra que por el significante encadenado que produce sentido.

Señalamos por un lado que los afectos son efecto de *lalengua*, que el lenguaje ya es un tratamiento de *lalengua*, al igual que el inconsciente simbólico, y por otro subrayamos que los efectos de *lalengua*, hecho saber en el inconsciente, no son enunciables completamente.

Entonces, podemos decir que los afectos como efecto de *lalengua* constituyen el pliegue entre cuerpo e inconsciente. Ambos definidos como cicatrices de lo real en lo imaginario y en lo simbólico.

Nos referimos al cuerpo como superficie agujereada, como resonancia de un decir que escribiendo afecta –y no a la imagen–, que responde de sus huecos y al inconsciente como S_1 , punto de inscripción de *lalengua*, no como elucubración de saber que responde a una lógica articulada. En su *Seminario 5* Lacan dice de la experiencia:

“Vamos a intentar ir más lejos y no sólo para nuestra satisfacción espiritual... si de su distinción resulta que podemos orientarnos mejor, interrogar mejor tanto al enfermo en el examen como el sentido de la clínica y la conducción de la cura, consideraremos nuestros esfuerzos justificados. Dadas las dificultades con que nos topamos en la clínica, en el examen y la maniobra terapéuticos, estos esfuerzos están justificados de antemano.”

Esta cita nos propone una indicación clínica: más allá de lo que el ser que habla es capaz de enunciar, la afectación corporal ha de ser leída en un análisis.

En esa misma línea Lacan dice que la interpretación debe “impactar” pero no debe violar el pudor y que ella siempre surge como un relámpago en tanto un analista capta más allá de lo que se dice. Como afecto, el pudor es indicio de aquello que del cuerpo no se vuelve especular, lo otro de lo imaginario que sin embargo lo sostiene, “oscura intimidad” que resuena en la afectación que rubrica un encuentro que constituye un cuerpo deseante.

Retomando, “en el discurso analítico se trata de lo que se lee más allá de lo que se dice”. En la página 49 del *Seminario 20* Lacan dice:

“en el discurso analítico ustedes suponen que el sujeto sabe leer... No sólo suponen que sabe leer, suponen también que puede aprender a leer. Pero sucede que lo que le enseñan a leer no tiene entonces absolutamente nada que ver, y en ningún caso, con lo que ustedes de ello pueden escribir”.

Incluimos aquí la dimensión de lo escrito, lo articulamos en un análisis a los afectos y a lo que está más allá de lo que es pasible de ser dicho. Sin embargo, eso puede ser leído por un analista. Lo escrito remite a la afectación corporal que resulta del encuentro con *lalengua* como sonoridad, voz, eco y resonancia.

“...no sólo pueden leer sino también escribir”. ¿Cómo escribir? Lacan en el *Seminario 19* define a las entrevistas preliminares como confrontación, encuentro de cuerpos, contingencia que es el inicio del amor, por lo tanto de la transferencia. Luego se instala el discurso, pero lo que soporta el discurso es ese encuentro de cuerpos, es a partir de allí que un analista puede leer –leer de otro modo– las trazas del parlêtre, escribiendo un significante nuevo, re-escribiendo en esa lectura la economía de goce de un parlêtre.

Un analista en su decir, en-cuerpo, afecta escribiendo. Para ello Lacan en el *Seminario 24* tratará la interpretación como aquello que afecta por resonancia de un decir, más allá del sentido. La poesía china puede darnos un indicio, en tanto se trata allí del tratamiento del vacío y la voz, el tono. Es eso lo que afecta, toca el cuerpo.

Para terminar, se trata de una afectación *entre*, lo cual no significa recíproca, ni alude a ninguna complementariedad.

Si la transferencia es del analista, ya que él ama el saber, se espera de él vía el amor como castración, lo que hace agujero, que inconsciente y cuerpo estén los suficientemente afectados, aireados, para leer y escribir en el encuentro de cuerpos que funda la experiencia analítica.

Un análisis es la posibilidad de un diálogo, lo que asegura que no sea un autismo de a dos, es que *lalengua*, como afectación, es un “asunto común” (Lacan, 1976-1977).

En ese sentido, entiendo que es lo que hace que el psicoaná-

lisis no sea una estafa de pura charlatanería. En aquello que se dice, asocia, recuerda, historiza, hay que pescar cada vez lo indecible. Se trata de simbolizar para bordear lo imposible de otro modo. Esto nos da la posibilidad, habilita a tratar pacientes que no hablan, que sólo actúan, a intervenir de otros modos, a fundar la estructura, a trabajar en la guardia, interconsulta, etc. Allí se lee con el cuerpo.

Leo entonces que se espera de un analista que consienta alegremente a la afectación del encuentro con los otros, con lo *otro*, con el vacío, con la vida, siempre nueva y distinta, abierto a esperar lo inesperado.

Bibliografía

Lacan, J. (1957-1958) *Seminario 5: Las formaciones del inconsciente*. Ed. Paidós. Buenos Aires, 2005.

Lacan, J. (1971-1972) *Seminario 19: Ou pire*. Ed. Paidós. Buenos Aires, 2012.

Lacan, J. (1972-1973) *Seminario 20: Aún*. Ed. Paidós. Buenos Aires, 2006.

Lacan, J. (1976-1977) *Seminario 24: L'insu que sait de l'une-bevue s'aile 'a mourre*. Inédito.

RESEÑA Y RESONANCIA DE *LA MADRE DEL DESIERTO*¹

Verónica Buchanan

La Obra cuenta la historia de la división. Unitarios y federales, caudillos y poetas, madre y mujer, ser todo y... y ser en esa división.

Con dos actores en escena, sólo un cactus y un cóndor, que como presencia y música tercian la relación de la madre y su bebé con el desierto sanjuanino, y su viento caliente. Ella ha emprendido la búsqueda de su marido, poeta él, quien fue llevado por efecto de la ley de Leva, en la lucha constitutiva y continua de nuestro país entre unitarios y federales. Emprende entonces su camino por el desierto llevando a su bebé lactante, quien no tiene aún nombre, por esperar la madre a reunirse con el padre para ahí bautizarlo. El erosivo y absoluto desierto de San Juan se enraíza con ese otro absoluto, el de la absoluta dependencia *del* otro de los primeros cuidados.

Ella se pierde en su camino buscando al hombre que ama y lleva consigo a su bebé aún sin nombre del que se sostiene para

¹ Obra de teatro de Nacho Bartolone. De jueves a domingo, a las 21 hs. en el Teatro Cervantes.

sobreponerse al cálido viento zonda.

La madre muere en el desierto por la sed y el agotamiento, el niño es encontrado por unos pobladores, con vida y tomando leche del pecho de su madre. Es forzado a separarse de ella, a quien dan sepultura, siendo el niño enviado a un convento en donde fue criado.

Tiempo después, un baqueano que atravesaba esa zona pierde en una tormenta su ganado y se encomienda a esta mujer que había seguido amamantando aún muerta. Habiendo encontrado su ganado, funda ahí, donde fue sepultada la difunta, una capilla y da inicio al mito de la difunta Correa que se extiende por toda la Argentina, Chile y algunos otros países sudamericanos.

*

El lactante aún sin nombre es llamado por su madre “el bebo pura leche”, regocijo que desde el inicio muestra que no es una relación cerrada sino que está afectada por el llamado que la convoca. La lactancia materna es ya desencuentro respecto de la anhelada complementariedad del objeto de la necesidad. Desencuentro fecundo a condición de ser luego leído.

Hay el regocijo del todo entre el lactante y su madre, y hay también la división que la empuja a ella por el desierto, buscando a su marido con un puñado de poemas por él escritos guardados en su bolso.

El bebo pura leche mostrará a su vez su propia experiencia de separación, su desencuentro y su búsqueda deseante. Se afirmará como siendo todo y deberá pedir para reencontrar ese pecho que paradójicamente le pertenece.

El bebo es también el artificio de esa Nación en ciernes, aquella que deberá constituirse en torno a profundas divisiones internas.

“Palpamos aquí el complejo más primitivo del desarrollo psíquico, aquel que se conjuga con todos los complejos ulteriores; re-

sulta tanto mas llamativo verlo enteramente dominado por factores culturales y en consecuencia, desde este estadio primitivo, radicalmente diferente del instinto.”¹

*

El mito funda una madre, mítica también ella, que puede sobreponerse a lo imposible. Es que estando muerta sigue viva para proveer a su hijo de leche materna. Y por las rutas del país vemos esos dedicados santuarios rojos que se llenan de botellas de agua para saciar la sed de la toda siempre madre lactante.

Como todo mito, este también vela. Vela que esa mujer, Deolinda Correa, fue movida en su búsqueda por la palabra de un hombre. Es en la búsqueda de la poesía de un hombre, Baudilio, que Deolinda inicia su camino.

Imaginación propia del mito neurótico aquella que figura muerta a quien se ha encontrado dividida por su maternidad y por su feminidad. Repercusión de topologías de la castración y de la relación con lo imposible.

*

Hay que decir que tampoco el niño muere por esta división materna. Muy por el contrario, encuentra ahí la huella a partir del cual se constituye y puede enlazarse con otros.

*

El mito de la difunta Correa, mito nuestro, mito de nuestros caminos, es uno que dice del trauma del destete. De la depen-

¹ Lacan J. (1938) *Los complejos familiares en la formación del individuo*, p. 40.

dencia de ese otro primordial del pecho del que su hijo mama. De la pérdida que se produce en el destete. Y en esa pérdida se leerá una transmutación del sujeto. Quien será esa madre y esa mujer luego de ser destetada.

“El mito es lo que da una forma discursiva a algo que no puede ser transmitido en la definición de la verdad, porque la definición de la verdad sólo puede apoyarse sobre ella misma y la palabra en tanto que progresa la constituye.”¹

*

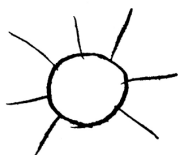
A lo largo de la obra varias veces se escucha decir a Deolinda que las últimas palabras de su marido, al ser forzosamente reclutado, fueron: “también los que duermen rigen el orden del mundo”. El mito como el sueño teje la trama de la verdad a medias sobre el ombligo del trauma, en este caso el del destete y la división, que constituye lo materno en lo femenino.

¹ Lacan, J. (1978) *El mito individual del neurótico*, p. 39.

La mirada existe

“Los ojos de los seres vivos poseen la más sorprendente de las virtudes: la mirada. No existe nada tan singular. De las orejas de las criaturas no decimos que poseen una ‘escuchada’, ni de sus narices que poseen una ‘olida’ o una ‘aspirada’. ¿Qué es la mirada? Ninguna palabra puede aproximarse a su extraña esencia. Y, sin embargo, la mirada existe. Incluso podría decirse que pocas realidades existen hasta tal punto.”

Amélie Nothomb
Metafísica de los tubos



¿POR QUÉ IMPORTAN LAS PALABRAS?

Verónica Caamaño

Importan porque a algunas será necesario que se las lleve el viento y porque a tantas otras resultará imprescindible convocarlas a fundar marca o cicatriz.

Importan porque si bien nuestro medio es la palabra, por medio de ella “se revela algo que nada tiene que hacer con ella.” (Lacan, 1974-1975: p. 39)

Además, importan porque a través de ellas podrá advenir un decir, como efecto del encuentro, del cual se trata la transferencia.

Y entonces, tendremos la ocasión de inventar un lugar propio e inaugural para ellas.

La palabra, el *Otro* y la interpretación

Freud descubrió rápidamente que “hacer hablar” no cura de por sí, que hacer consciente lo *no sabido* no implica una renuncia a la satisfacción que otorga el síntoma. Primer encuentro con la práctica de la palabra. “No basta con que la palabra se diga, además

es preciso que el sujeto se anude a ella (*anknüpfen*). ¿Qué nos liga a la palabra sino el soplo del otro?" (Rabant, 1992: p. 7-8). Será el analista quien devolviéndole al sujeto sus propias palabras provocará que este último se anude a ellas.

Pero, si bien el método psicoanalítico se basa en hacerle lugar a aquellas determinaciones inconscientes que habitan al sujeto, podemos decir que esto no alcanza para que dicha práctica opere alguna posibilidad de curación.

Si estamos enfermos del lenguaje, ¿dónde situar la operatoria del psicoanálisis? Cómo operar para "que el análisis... llegue a deshacer por la palabra lo que es hecho por la palabra." (Lacan, 1977-1978: p. 2)

La interpretación analítica toma un giro habilitador a partir de conceptualizar el inconsciente como lo *no sabido que sabe de una equivocación*. Lo que equivoca, la una equivocación de aquello que no puede escribirse, pulsa a que lo real sea tocado, no vía el significante sino vía su letra, que se escribe sin ningún efecto de sentido (Lacan, 1974).

Corte y escritura

Desde esta perspectiva, el concepto de interpretación será articulado a la función de corte. El planteo de Lacan señala que el inconsciente teje alrededor de un agujero irreductible, intentando recubrir ese punto de imposible. Traumatismo del encuentro con *lalengua* que el inconsciente tratará de remediar. De allí que la tarea del análisis implicará, más bien, ceñir ese agujero, hacerle lugar, en vez de fomentar su taponamiento. El analista, por medio del corte, equivoca sobre la ortografía y hace escritura. Lacan propone allí otro corte, llamado por él *contra-psicoanálisis*. Lo que en el *Seminario 17* desarrolla en términos de "el psicoanálisis al revés"... "un discurso sin palabras", que excede a la palabra. (Lacan, 1960: p. 10)

"El análisis es eso, es la respuesta a un enigma, y una respuesta, es preciso decirlo por este ejemplo, completa y especialmente

tonta. Precisamente por eso no hay que soltar la cuerda. Quiero decir que, si no se tiene idea de dónde desemboca la cuerda, es decir, en el nudo de la no relación sexual, se corre el riesgo de farfullar. Evidentemente, el sentido proviene de un campo entre lo imaginario y lo simbólico.” (Lacan, 1975-1976: p. 70)

Solo que nuestra tendencia al Uno a veces nos conduce a callejones sin salida, haciendo rápidamente dogma que embarulla nuestro quehacer clínico. Que el sentido inflaciona lo simbólico, tapando el agujero de lo simbólico, no implica que los sentidos subjetivos respecto de la historia de cada quien no deban ser resguardados en el espacio analítico. Anular la dimensión del sentido con la cómoda receta que, al mismo tiempo, desprecia el registro imaginario, impide poner el acento en la indicación de Lacan, que es precisa respecto de apuntar al real del efecto de sentido.

Este real consiste en resguardar lo indecible, pero lo imposible de decir es relativo al decir; resulta como efecto de lo que se dice. Ese imposible es una consecuencia lógica, no puede ubicarse como anterior, es preciso hacer las vueltas necesarias sobre los dichos para que ese decir incluya por sí mismo su punto de imposible.

Será respecto de cada ocasión en la cual el sentido tienda a cerrarse, que podrá revelarse el carácter ilusorio de hallar en ese sentido la verdad absoluta. Pero siguiendo las huellas de la palabra. “En el análisis se trata de suturas y empalmes [...] encontrar un sentido implica saber cuál es el nudo y unirlo bien gracias a un artificio”. (Lacan, 1975-1976: p. 71). Realizar la operación de corte sobre el sentido para agujerearlo, demostrando que la verdad es *no-toda*, que no hay modo de decirla en su totalidad, y al mismo tiempo, efectuar el nudo. El “buen” anudamiento depende de que cada uno de los agujeros de los registros se mantenga.

Lacan se pregunta sobre el efecto de sentido de la interpretación analítica y dirá:

“La palabra es un objeto de elaboración para el analizante, pero lo que dice el analista tiene unos efectos de los que no es poco

decir que la transferencia desempeña allí un papel, interpretación que no implica una enunciación, también puede ser un decir silencioso.” (Lacan, 1974-1975: clase 11/2/75)

Aunque aclara que no siempre es eficaz el silencio. Entonces no se trata ni de lo que el analista enuncia ni de que haga silencio. Se trata, en todo caso, de apuntar a cuestionar la función de la interpretación en la operatoria analítica. Lo dice así:

“Lo que trato de hacer aquí [...] está de todos modos destinado a cambiar la perspectiva sobre lo que es el efecto de sentido. Diría que eso consiste en estrecharlo, pero por supuesto, a condición de que sea de la buena manera, a saber en estrecharlo por un nudo y no cualquiera.” (Lacan, 1974-1975, clase 11/2/75)

Y agrega:

“El efecto de sentido exigible del discurso analítico no es imaginario. Tampoco es simbólico. Es preciso que sea real.” (Lacan, 1974-1975, clase 11/2/75)

Llegados a este punto Lacan se pregunta cuál es ese real de un efecto de sentido, y si ese efecto se sostiene en el empleo de las palabras o en su jaculación. Podemos señalar que como consecuencia de esta interrogación la interpretación analítica quedará también articulada al concepto de escritura. Es preciso, dice Lacan, *que el decir haga nudo. Corte y escritura*. Porque el imposible hay que escribirlo. Hay que escribir que no es posible escribir la relación sexual, que eso es un agujero. Lacan intenta situar la escritura para “tratar de precisar el lazo que hay entre [...] inventar el saber, y lo que se escribe” (Lacan, 1973-1974: p. 134). Lo escrito hace borde a lo real. “La letra es en cierto modo inherente a ese pasaje a lo real.” (Lacan, 1973-1974: p. 137). Ese escrito es la invención, escritura que funda un saber nuevo: el agujero es estructural y “no hay modo de reducirlo”.

Interpretación y tiempo

¿Y qué del lazo entre interpretación y tiempo? No nos referimos aquí a la temporalidad medible; a veces alcanza una consulta para hacer corte y escritura. No hay medición posible. Apuntamos al tiempo, sí, pero en tanto real, o como advenimiento, porque *aquello que está por venir tiene como correlato la vida*.

Lacan dice que el agujero de lo real es la vida. Sin embargo, pareciera que el psicoanálisis tiene, en general, más para decir del agujero de la muerte que de aquel que hace a la vida. Rabant en su texto *Inventar lo real* desarrolla el concepto de interpretación ligado al tiempo. Propone que la interpretación, al apuntar a fragmentos y no al todo, tiende a desescribir lo que podría imponerse como una escritura única. Juego con el significante hasta reducirlo a su función de letra. Trabajo con el equívoco, que tanto en lo oído como en lo pronunciado, permite operar con el corte y el anudamiento.

El autor define a la interpretación de un modo sencillo ubicando que es lo que “hace surgir tiempo” (Rabant, 1992: p. 16), y en esa sencillez se encuentra, a nuestro entender, lo maravilloso de su lectura. *Crear tiempo*. Dice:

“Lo que el psicoanálisis tiene de perturbador, como toda práctica del instante –arte, poesía o simplemente acontecimiento del encuentro–, es que la estructura se da en la energía de una actualidad siempre exactamente nueva.” (Rabant, 1992: p. 28)

En tanto práctica del instante, se trata del encuentro, cada vez, con la oportunidad de constituir tiempo, de crearlo, ya que a su vez, “la interpretación produce algo de lo irreversible.” (Rabant, 1992: p. 15).

Importa resaltar, desde esta orientación, una dimensión del tiempo que queda por fuera de la cronología, que destaca fundamentalmente el instante o el momento. Como siempre, Francois Jullien nos acompaña en los intentos de repensar el psicoanálisis. El autor se pregunta si es posible dejar por fuera la referencia occidental respecto del tiempo; “si hay una alternativa que nos

permita salir de la estructura existencial, o más radical y ontológicamente, existenciaría, que explicita la temporalidad del *Da-sein*.” (Jullien, 2001: p. 159) Y entonces, se detiene a explicar lo que es un *momento*, y lo describe como algo infinito. Dice: “Un momento toma consistencia plegando el devenir y variándolo. Más precisamente: hay lo que podríamos denominar un efecto de momento.” (Jullien, 2001: p. 136)

En dicho efecto de momento se sitúa la *disponibilidad*. No como categoría moral o psicológica, sino como apertura continua a lo que ocurre (Jullien, 2001: p. 139).

“La disponibilidad como apertura del momento consiste en abstenerse de anticipar. Y vemos cómo, en su propia estructura, el momento cualitativo que ocurre por inmanencia, que desarrolla el pensamiento chino, pone freno a ese *hacia*, a ese *zu*: detiene esta interpretación de la existencia reclamada por el advenimiento (*Vorlaufen*), así como reabsorbe de golpe toda cuestión relacionada con su destino.” (Jullien, 2001: p. 143)

La disponibilidad para Jullien pasa por el cuerpo. Y si pasa por el cuerpo, entonces, produce acontecimiento. O, al decir de Heidegger, una morada para la palabra.

Bibliografía

- Julien, F. (2001) *Del «tiempo». Elementos de una filosofía del vivir*. Arena Libros. Madrid, 2005.
- Lacan, J. (1969-1970): *Seminario 17: El reverso del psicoanálisis*. Ed. Paidós. Buenos Aires, 1992.
- Lacan, J. (1973-1974) *Seminario 21: Les Non-dupes errent o Les Noms du Père*. Inédito.
- Lacan, J. (1974) *La tercera*. En: *Intervenciones y textos II*. Ed. Manantial. Buenos Aires, 2001.
- Lacan, J. (1974-1975) *Seminario 22: R.S.I.* Inédito.
- Lacan, J. (1976-1977) *Seminario 24: L'insu que sait de L'une-bévue s'aile à mourre*. Inédito.
- Nothomb, A. (2000) *Metafísica de los tubos*. Ed. Anagrama. Barcelona, 2001.
- Rabant, C. (1992) *Inventar lo real. La desestimación entre neurosis y psicosis*. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires, 1993.



Psicología individual: psicología social

“En la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar, y como enemigo, y por eso desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social en este sentido más lato, pero enteramente legítimo.”

Sigmund Freud

Psicología de las masas y análisis del yo

TENEMOS EL DESAFÍO DE UN TRABAJO EN COMÚN

Entrevista a Diana Kordon¹

Huellas: ¿Cómo fue su encuentro con el psicoanálisis? ¿Quiénes han sido sus maestros y quiénes actualmente son sus referentes?

Diana: Cuando elegí la carrera, tenía decidido dedicarme al campo *psi*. De modo que cuando me recibí de médica me incorporé al *Servicio de Psicopatología del Policlínico Gregorio Aráoz*, el “*Lanús*” –como todos lo conocíamos–, cuyo jefe era Mauricio Goldenberg. Fue una experiencia fundamental en mi formación. En

¹ Diana Kordon es médica-psiquiatra y psicoanalista. Militante de derechos humanos y de los derechos del pueblo. Acompañó a las *Madres de Plaza de Mayo* desde 1977. Fundó en 1979 el *Equipo de Asistencia Psicológica de Madres de Plaza de Mayo*. Fundó en 1990 el *Equipo Argentino de Trabajo e Investigación Psicosocial*, que coordina desde ese año. Fundó en 1995 la *Asociación Civil Liberpueblo*. Participa en el *Espacio Memoria Verdad y Justicia*. Fundó junto a otros intelectuales y personalidades de la cultura *Plataforma 2012*. Docente especializada en psicoanálisis de los grupos, pareja y familia. Autora y coautora de libros y numerosas publicaciones sobre salud mental y derechos humanos desde una perspectiva clínica y psicosocial. Recibió la *Beca Guggenheim 2004* junto a la doctora Lucila Edelman por su trabajo de investigación *Efectos psicológicos multigeneracionales de la represión dictatorial*.

ese ámbito me quedó claro que tenía que formarme en psicoanálisis. En esa época una de las modalidades más frecuentes para la formación, además del hospital, eran los grupos de estudio. Recuerdo que el primer grupo al que me incorporé estaba coordinado por Héctor Fiorini.

Obviamente a lo largo de la vida he tenido maestros que incidieron decisivamente en mi formación y numerosos referentes. Con algunos estudié directamente, a otros los leí una y otra vez, y han tenido influencia fundamental sobre mi concepción del psicoanálisis. Nombro algunos, segura de que me quedan omisiones en el camino. Puedo diferenciar períodos: Santiago Dubcovsky y Hugo Bleichmar en los primeros tiempos. Posteriormente, cuando ya me volqué a lo vincular, Marcos Bernard fue un maestro muy querido, generoso, con el que tuve el inmenso placer de trabajar por años en docencia sobre grupos, desde una perspectiva psicoanalítica. Otros psicoanalistas que me dejaron marca fueron Ulloa y Janine Puget. Silvia Bleichmar dejó también una huella fundamental como referente. Actualmente siento gran afinidad con el pensamiento de Luis Horstein.

En cuanto a autores no argentinos, obviamente además de Freud, reconozco una gran influencia del pensamiento de René Kaës y Piera Aulagnier.

Huellas: ¿Cómo comenzó a trabajar con la defensa de los derechos humanos y qué ha permanecido, y qué no, de ese comienzo?

Diana: Comencé en derechos humanos poco antes de la dictadura militar, como parte de un colectivo que, producido el golpe de estado, decidió quedarse en la Argentina y participar de la resistencia a la dictadura. Así, producido el golpe, en la necesidad de denunciar el secuestro de numerosos militantes –en ese momento todavía no los llamábamos desaparecidos– me conecté, en el año 76, con Emilio Mignone, que tenía una hija desaparecida, y conocí, en las recorridas que hacíamos por las más diversas dependencias estatales, a mujeres que buscaban a sus hijos. Esas mujeres serían luego las *Madres de Plaza de Mayo*. A partir de ese

momento acompañé a las madres, que aún no conocían mi profesión. Con el tiempo, el vínculo que establecimos y la confianza adquirida, supieron que era terapeuta y comencé a colaborar en la asistencia psicoterapéutica a algunas que lo necesitaban, y a ayudar en cómo dar la información a algunos hijos de desaparecidos. Unos años después, con el aumento de las necesidades, convoqué a algunos colegas muy cercanos y conformamos el *Equipo de Asistencia psicológica de Madres de Plaza de Mayo*. Los primeros con los que armamos el equipo fueron Darío Lagos y Lucila Edelman, con los que había compartido mis vivencias en ese período. Participaron también Elena Nicoletti y Ester Kandel. Luego se fueron incorporando nuevos colegas.

Esa fue una experiencia fundamental en mi vida, que nos decidió, especialmente con Lucila y Darío, a continuar, hasta el día de hoy, en la temática de salud mental y derechos humanos. Junto a Daniel Kersner fundamos en 1990 el *Equipo Argentino de Trabajo e investigación Psicosocial* (EATIP), institución en la que trabajamos con personas afectadas por diversas formas de violaciones a los derechos humanos.

De toda la experiencia de estos casi 40 años, con diferentes generaciones, hemos ido reflexionando y conceptualizando acerca de la incidencia de los traumatismos de origen social en la subjetividad, sobre la construcción de la memoria, sobre los caminos de elaboración de las crisis y de lo traumático, sobre el rol instituyente de la respuesta social y su incidencia en la subjetividad, sobre los procesos de transmisión transgeneracional.

No obstante, sostenemos como criterio que esta tarea no es una especialidad, sino que nos interpela en una especificidad de la que tenemos que dar cuenta. Todos los miembros del equipo mantenemos simultáneamente, nuestra inserción en instituciones profesionales y académicas, así como nuestra práctica privada.

Huellas: ¿Qué piensa sobre los fanatismos teóricos en la Argentina: épocas del kleinismo, o del lacanismo, por ejemplo?

Diana: Sintéticamente, pienso que los fanatismos conceptuales

responden a una necesidad espontánea de buscar marcos de certeza. El dogmatismo es mucho más tolerable que las incertidumbres, las interrogaciones, las aperturas. En particular, sin hacer extrapolaciones, tengamos en cuenta que el fanatismo lacaniano, en su máxima expresión, tuvo lugar en un período muy duro de nuestra historia. Como si refugiarse en una teoría cerrada hubiera constituido una defensa ante una realidad amenazante. Me estoy refiriendo al fanatismo lacaniano, no al reconocimiento de los aportes de Lacan. Recuerdo que en esa época, los lacanianos decían que sólo eras psicoanalista si eras lacaniano. Trataban peyorativamente a las otras lecturas del psicoanálisis como “psicoterapias”.

Huellas: Recientemente ha comentado que el aparato psíquico, sus leyes de constitución, tal vez se transformen, pero en períodos muy largos de tiempo. Transformaciones de contenido pero también de forma. Nos interesa fundamentalmente cómo piensa ese entramado particular del aparato psíquico, la subjetividad y la época.

Diana: El psiquismo es una estructura de cierta estabilidad, con sub-instancias y funciones de diversos grados de desarrollo y de complejidad. Las tópicas formuladas por Freud dan cuenta de una estructura. El *yo ideal*, el *ideal del yo*, los mecanismos de defensa, son formaciones del psiquismo. La actividad de representación y la construcción fantasmática son también operatorias propias de dicha estructura.

También cuando hablamos del *yo* o del *preconsciente* nos estamos refiriendo a aspectos del psiquismo, según tópicas diferentes.

Con Lucila consideramos que el psiquismo está abierto a diferentes situaciones de la vida, es decir que no queda constituido de una vez y para siempre, sino que es susceptible de modificaciones significativas. Hay momentos en los que las condiciones psicosociales favorecen la predominancia de funcionamiento de ciertas instancias del aparato psíquico. Por ejemplo, ciertas situaciones estimulan funcionamientos narcisísticos, en los que pre-

domina el *yo ideal* sobre el *ideal del yo*.

Muchas situaciones críticas que generan un desapuntamiento del psiquismo, pueden, a su vez, ser aprovechadas por el sujeto para hacer un trabajo psíquico que favorezca la elaboración de las situaciones dando lugar a procesos creativos que generan cambios en el psiquismo.

La investigación de las problemáticas del narcisismo, las crisis y los traumas, estudiadas en el último periodo del siglo XX, muy especialmente a partir de la incidencia de conmociones sociales y de los requerimientos consecuentes de la clínica, ha inaugurado justamente el concepto de *psiquismo abierto*, concepto desarrollado especialmente por Luis Horstein.

En cuanto a la subjetividad, este es un concepto polisémico. Con Lucila Edelman, con la que trabajamos conjuntamente estos temas, consideramos que la subjetividad se define como los modos de sentir, de pensar, de dar significaciones y sentidos al mundo y a uno mismo. La concebimos como biface, con un aspecto personal, individual y un aspecto colectivo. Cada período histórico promueve modelos y contenidos específicos. Por lo tanto la subjetividad tiene un carácter histórico-social. Las formas colectivas de subjetividad son estructurantes en relación a la subjetividad individual. Sin embargo, ésta tiene su propia especificidad, no es un mero reflejo de aquella. Hay, en lo subjetivo-individual, como señala Kaës, “un arreglo” de la realidad psíquica singular para cada sujeto.

A diferencia del psiquismo, la subjetividad no es una instancia formalizada, pero la asisten los archivos del *preconciente* y funciones del *yo*.

Cuando nos referimos al aspecto colectivo de la subjetividad no estamos considerando que exista un sentir o un pensar que no esté encarnado en sujetos. No es suficiente considerar los diferentes discursos sociales o las ideologías para dar cuenta de la subjetividad. Implica considerar que los miembros de un conjunto comparten modos de sentir y pensar.

Entonces, cuando hablamos del aspecto colectivo de la subjetividad estamos en el orden de lo *transubjetivo*. Es decir, que no hablamos de un sentimiento supra-individual, organizado

más allá de los sujetos que son los que sienten y piensan, sino de aquellos sentimientos e ideas que atraviesan a los miembros del conjunto. Para dar un ejemplo de estos días, en esta semana tuvimos la infausta noticia de la aparición del cuerpo sin vida de Santiago Maldonado. Obviamente la noticia repercutió en cada uno de nosotros de manera distinta, de acuerdo a las características, historia, concepciones, fantasmática, etc., singulares. Pero al mismo tiempo hubo sentimientos que nos atravesaron a todos, o a gran parte de la sociedad: consternación, dolor, desazón, indignación, teniendo en cuenta que además del hecho en sí mismo, espantoso por cierto, éste se produce en un país que tiene una historia traumática que también nos atravesó al conjunto. Todo esto puede comprenderse como el aspecto colectivo de la subjetividad.

Ahora bien, en cuanto a las producciones de subjetividad podemos decir que las condiciones materiales de existencia, las relaciones sociales, las prácticas colectivas, los discursos hegemónicos y contrahegemónicos, el arte, la tecnología, las comunicaciones, en fin, la cultura de cada período, determinan las formas con las cuales se constituyen sujetos plausibles de integrarse a sistemas que le otorgan un lugar, garantizándoles pertenencia.

El concepto de familia o de pareja no es universal, tampoco el de género ni las prescripciones y proscripciones de la sexualidad. Y esto se expresa en las formas y contenidos de la subjetividad de cada época.

En la época actual el desapuntamiento subjetivo producido por el debilitamiento de los metaencuadres sociales y la crisis del contrato narcisista, produce vivencias de indefensión, desazón, temor e incertidumbre, que no son fenómenos transitorios, sino que se instalan afectando las identidades. Para esta problemática René Kaës acuñó el neologismo del “mal-ser”.

Con Lucila Edelman hablamos de “pertenencias en tránsito” para referirnos a la fragilidad de las pertenencias y de las afiliaciones, la labilidad y falta de anclajes, la llamada fluidez del lazo social, que caracterizan la época.

Hemos trabajado la relación entre subjetividad y psiquismo. La confusión conceptual entre ambas no es fortuita. Las super-

posiciones y la relación de interioridad que tienen hacen que en muchos casos sea difícil definir los límites.

El funcionamiento psíquico reconoce la impronta de los contenidos, las prohibiciones y prescripciones, los ideales, las normas y costumbres de la subjetividad de época. Las fantasías, que tienen un doble aspecto –estructura y contenido–, están profundamente ligadas, en cuanto a su contenido, tanto al psiquismo como al tipo de subjetividad de cada periodo histórico y de los modelos vinculares; y en cuanto a su estructura, al funcionamiento del aparato psíquico.

Las clásicas neurosis descriptas por Freud son correlativas, no por mero reflejo, con la subjetividad dominante de la época victoriana. Poco tienen que ver con la magnitud y amplitud de las problemáticas narcisísticas actuales, vinculadas al tipo de subjetividad promovida por los enunciados sociales actuales y por la falta de meta garantes. Si en un momento lo fundamental era levantar represiones, en el otro lo que predomina es el trabajo para construir psiquismo.

El psiquismo y la subjetividad sufren transformaciones, pero sus tiempos de modificación son sustancialmente diferentes. Muchos cambios subjetivos no implican cambios en el psiquismo.

Las grandes transformaciones producidas en relación a la pareja, que han derivado en normas instituidas que incluyen, por ejemplo, el matrimonio homosexual, se corresponden con transformaciones en el aspecto colectivo de la subjetividad. Indudablemente estos cambios han habilitado modificaciones subjetivas personales. El ejemplo más evidente es el cambio de elección de objeto sexual en una misma persona en diferentes momentos de su vida. Se podrá decir que esto se apoya en la bisexualidad. Y probablemente esto sea así, pero de lo que se trata es que la habilitación social genera la posibilidad de una práctica que modifica sustancialmente la subjetividad.

Huellas: ¿Cree que el discurso de una época o la ideología imperante, determinan las interpretaciones en el ámbito de un tratamiento singular? ¿Habría algún modo de desenredarse de eso?

Diana: No creo en la determinación lineal. Sí opino que es imprescindible tener en cuenta los discursos dominantes y contra-hegemónicos y las representaciones sociales que inciden en la subjetividad, independientemente de la conciencia que tengamos de ello.

Muchas veces, en el ámbito de la terapia, tendemos a escindir estos aspectos, como si fueran parte de lo social, y lo singular nada tuviera que ver con ello. Pero, por ejemplo, cuando una mujer siente culpa por “abandonar” a su hijo cuando va a trabajar, ¿no está incidiendo allí un discurso hegemónico que define socialmente el lugar materno?

Lo que por supuesto es necesario, es no hacer simples extrapolaciones sin tener en cuenta las vicisitudes singulares, el cómo se tramita singularmente, cómo esa incidencia se articula con la historia y la estructura psíquica individual.

Huellas: ¿Considera que la dictadura y sus consecuencias en el entramado social, ha influido en la conformación de las instituciones psicoanalíticas o en la preponderancia de algunas corrientes del psicoanálisis?

Diana: En esto habría que hacer historia. Años antes de la dictadura, a partir de la influencia de grandes movimientos sociales de la época, me refiero a la década del 60', por ejemplo la revolución cubana, la lucha anticolonial de Argelia, y posteriormente el Mayo Francés, y en Argentina algunas puebladas, especialmente el Cordobazo en mayo de 1969, convulsionan la institución psicoanalítica, la APA.

Surgen en APA dos corrientes cuestionadoras de la estructura de poder vertical y del supuesto apoliticismo de la institución. Apoliticismo que no era tal, sino que implicaba una concepción del psicoanálisis como si éste nada tuviera que ver con la escena social, y que de hecho situaba a los psicoanalistas como un sector privilegiado, y como una herramienta a la que sólo podían acceder los sectores más acomodados.

Estos dos grupos, *Plataforma* y *Documento*, finalmente rompen con la APA y confluyen con otras instituciones, entre ellas las

Federación Argentina de Psiquiatras y la Asociación de Psicólogos de Buenos Aires, formándose la Coordinadora de Trabajadores de Salud Mental.

En la *Coordinadora* participábamos miles de profesionales *psi*, que nos dimos en llamar trabajadores de salud mental. Desde la *Coordinadora* conformamos el *Centro de Docencia e Investigación*, experiencia extraordinaria, democrática, en el que todos, -éramos miles-, definíamos los contenidos de la enseñanza. El *CDI* tenía 3 áreas: Filosofía, Psicoanálisis, e Instituciones.

Los psicoanalistas planteaban la necesidad de poner el psicoanálisis al servicio de las necesidades populares. Y a su vez había profundos debates teóricos.

Con los acontecimientos represivos que luego precipitaron en el golpe de estado la *Coordinadora* y el *Centro de Docencia e Investigación* se disolvieron. Miles de profesionales partieron al exilio, centenares de trabajadores *psi* fueron detenidos desaparecidos. En fin, la dictadura terminó con todo ese proyecto.

Más allá de la *APA* y algunas otras instituciones como la *Asociación Psicoanalítica de Grupos*, que se adecuaban a los mecanismos de control social de ese período, los analistas funcionamos en pequeñas instituciones que de alguna manera nos apuntalaban en la trágica situación que vivía la Argentina. En ese marco de indefensión, de desamparo, era lógico que aparecieran capillas dogmáticas que funcionaron como atrincheramientos defensivos.

Huellas: ¿Cuál es para usted la importancia del diagnóstico en psicoanálisis? ¿Cree que es posible un planteo psicopatológico individual, o necesariamente hay que replantear la psicopatología y, los diagnósticos, de manera relacional?

Diana: Parto de una concepción vincular en la conformación y desarrollo del psiquismo individual. Concepción vincular que sostiene que el psiquismo y la subjetividad se constituyen en el interior de un vínculo intersubjetivo -grupo familiar o sustitutos- que será simultáneamente portador de los enunciados sociales. En este sentido concebimos el vínculo como fundante.

Al mismo tiempo, ambos se van conformando a partir de la experiencia social directa que el sujeto despliega. El concepto de *contrato narcisista* de Piera Aulagnier da cuenta de este proceso.

Desde Pichon-Rivière y Bleger en adelante, en la Argentina hay un amplio desarrollo de las corrientes y de las concepciones vincularistas, que conciben al sujeto como sujeto del vínculo a lo largo de su vida. Bleger definía al sujeto como un ser *social*. Y recordemos que Freud decía que la psicología individual es, al mismo tiempo y desde un principio, psicología social.

Por otra parte, entiendo que el diagnóstico, no cristalizado, y construido en sus múltiples facetas, es una herramienta importante en el proceso analítico. De paso, quisiera retomar una idea profunda de Piera Aulagnier, cuando sostiene que el trabajo de análisis e interpretación es un trabajo conjunto de analista y paciente, en el que ambos aportan diferentes saberes. No somos dueños del saber de lo que a nuestros pacientes les ocurre, sino que tenemos el desafío de un trabajo en común.

Huellas: ¿Es importante la experiencia para un analista? ¿Qué les sugeriría a los analistas que comienzan su práctica clínica?

Diana: Creo que la experiencia de vida, la concepción general que tenemos del sujeto, nuestras reflexiones sobre el mundo y sobre los vínculos, nuestras experiencias vinculares, nuestra curiosidad, sensibilidad, son todos factores que tienen influencia en nuestra formación como analistas. Interrogarnos, tolerar el tiempo imprescindible para aprender, estudiar con la cabeza abierta, investigar, escuchar y “ver” a nuestros pacientes, no buscar defensivamente teorías cerradas que nos den explicaciones tranquilizadoras... es una tarea ardua, pero en la que podemos encontrar el placer de pensar, crear y reparar en conjunto con otro u otros.

Es fundamental hacer una práctica hospitalaria u otra equivalente en otras instituciones para ir conformando una mirada clínica. No se trata de aplicar mecánicamente teorías sino de utilizar las teorías para comprender lo que se pone en juego en el proceso analítico.

Comprender que los pacientes o las personas no concurren a la consulta porque buscan conocerse, sino porque tienen padecimientos.

Trabajar con las personas con la idea de que se trata de una producción vincular en la que hay distintos saberes. El proceso terapéutico o cualquier otro dispositivo que implementamos es una construcción común. Nosotros no somos los dueños del saber, tenemos algunos saberes y los pacientes o personas con las que estamos tratando de comprender lo que les ocurre tienen otros. Se trata de un trabajo en común.

Huellas: ¿Cómo piensa la salud, psíquica y social?

Diana: El concepto de salud y enfermedad mental también es histórico-social. Cada época define criterios de salud o enfermedad. Pero en primer lugar creo que no hay que extrapolar el concepto de salud a lo social. No estoy de acuerdo en considerar que una sociedad está enferma. Una sociedad promueve determinados tipos de sujetos acordes al orden instituido, que serán considerados normales, y puede estimular la aparición de determinadas patologías.

Huellas: Le agradecemos sus palabras y su transmisión.

Diana: Los felicito por la iniciativa de la revista. Les deseo mucha suerte.

SILVIA BLEICHMAR

Milagros Scokin

En esta publicación que decidimos llamar *Huellas* nos proponemos en cada número recordar, a modo de homenaje, a los psicoanalistas que hayan dejado su marca en nosotros y sean un referente de nuestra práctica.

En nuestro primer número hemos querido realizar una reseña sobre Silvia Bleichmar.

Mucho puede decirse desde su biografía, su recorrido académico y sus textos. Pero me gustaría empezar situando que el encuentro con Silvia marca un acontecimiento indeleble en quien ha tenido el placer de escucharla o en quien la conoce a través de sus libros. Es imposible permanecer indiferente ante sus propuestas.

De hecho muchas veces me pregunto cómo leería Silvia algún concepto que me interroga, o qué diría de lo que ocurre en nuestro país. Porque si de algo ella estaba segura es que los psicoanalistas no podemos permanecer indiferentes ante las manifestaciones de cualquier tipo de crueldad humana y tenemos que alzar nuestra voz.

Sus postulados transmiten su enunciación decidida y compro-

metida con la clínica y con un psicoanálisis Argentino. Si bien su tesis de Doctorado la realizó en París, no se dejó tomar del todo por los conceptos franceses y pudo trascender a sus maestros, realizando una exhaustiva formación en diversas líneas teóricas para poder desarrollar formulaciones propias, como el concepto de *neogénesis*, central en su producción.

Silvia era sumamente generosa con su saber, invitaba a la discusión fecunda y contagiaba su entusiasmo por la lectura talmúdica, rigurosa pero no religiosa, de la metapsicología freudiana; y la vigencia clínica de dichas propuestas, a su vez de los textos de Klein, Winnicott, Bion y Lacan. También era habitual que en el medio de un encuentro del grupo de estudio compartiera alguna receta de cocina, otra muestra de su amorosa generosidad.

Quizás fue por su apertura, y la intención decidida de no cercenar las lecturas, que no armó una escuela ni fundó una institución propia. No porque no tuviera colegas que la acompañaran, sino porque se empeñó en dictar sus seminarios y sostener sus grupos de lectura como espacios de transmisión y discusión crítica de la teoría y reflexión sobre la clínica.

A partir de todo su bagaje teórico se esforzaba por investigar y cuestionar la actualidad de los enunciados psicoanalíticos, como un modo de preservar la vigencia del psicoanálisis y pensarlo como una estructura abierta a lo real del paso del tiempo.

Es fundamental que nosotros mismos podamos repensarnos en nuestra práctica desde los desafíos que nos presenta la realidad, o dicho en sus palabras, tan actuales:

“El psicoanálisis corre el riesgo de sucumbir –al igual que ocurrió con el socialismo real– no en razón de la fuerza de sus oponentes, ni de la racionalidad de los argumentos con los cuales intentan su relevamiento, sino implosionado por sus propias contradicciones internas, ante la imposibilidad de abandonar los elementos obsoletos y realizar un ejercicio de recomposición de la dosis de verdad interna que posee [...] Para ello es necesario tomar los paradigmas de base del psicoanálisis y, en muchos casos, darlos vuelta, ‘ponerlos sobre sus pies’, sacudirlos en todas direcciones para que puedan quedar en condiciones de ser reposicionados en el campo general de los conocimientos del futuro [...] El fu-

turo del psicoanálisis depende no sólo de nuestra capacidad de descubrimiento y de la posibilidad de enfrentarnos a las nuevas cuestiones que plantea esta etapa de la humanidad, sino, y esto es lo fundamental, de embarcarnos en un proceso de revisión del modo mismo con el cual quedamos adheridos no sólo a las viejas respuestas, sino a las antiguas preguntas que hoy devienen un lastre que paraliza nuestra marcha. Y en esa lentificación, sí, por supuesto, la tortuga puede ganar la carrera.”¹

Tomamos su propuesta y asumimos el desafío de revisar y poner a trabajar conceptos en esta primera publicación de *Huellas*, esperando que sea el punto de partida de muchos trabajos colectivos próximos.

¹ S. Bleichmar. *Sostener los paradigmas desprendiéndose del lastre. Una propuesta respecto al futuro del psicoanálisis.*



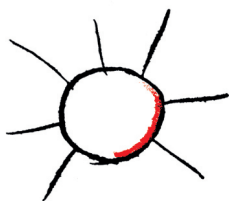
Este libro se terminó de imprimir en *Semilla Creativa*,
www.semillacreativa.com.ar, en Buenos Aires,
Argentina, en el mes de noviembre de 2017.

Esta publicación surge como una necesidad *política*, y *deseante*. Nos juntamos, convocamos, armamos grupo, con lazos previos y amorosos.

Necesidad de decir algo que quede escrito. Resonamos en aquello que venimos pensando, trabajando, escuchando, diciendo, sintiendo. Surge quizás, ojalá, como una *línea de fuga* frente a una atmósfera densa, por desalmada. Lo inhumano naturalizado, replicado, instituido.

La cuestión sobre la que queremos decir algo es el *psicoanálisis*. Nuestra posición compartida es clara: *América invertida*, “nuestro norte es el sur”, es el mapa que ilustra este primer número. Entendemos que estar a la altura de la época es estar *a la altura del territorio*, el nuestro.

Ahora se abre. Se trata sobre todo de compartir con otros una posición crítica y optimista, curiosa y pudorosa, amorosa y firme, preocupada y atenta. Se trata sobre todo de compartir un lugar con entradas y salidas, con bordes y sin ellos, con vacíos, faltas, agujeros, decires y dichos. Dimes y diretes que se ofrecen a decirse de nuevo, cada vez.



ISBN 978-987-42-6168-7



9 789874 261687